۱۳۸۷/۲/۱۲

آستان قدس

کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

نام کتاب معالم الدین وملاذ المجتهدین (معالم الاصول)

مؤلف متن شهید ثانی، زین الدین بن علی محشی

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر .... نوع خط نسخ تعداد سطر ۱۴

موضوع اصول زبان عربی عدد اوراق ۱۳۸

طول ۲۰ سم عرض ۱۵ سم شمارهٔ عمومی ۲۷۲۸۸

وقفی / خریداری آستان قدس رضوی

تاریخ وقف خرداد/ شهریور ۸۱ نام کاتب

ملاحظات

خمس فهی للمشتری تقبضی ار بحا وان تقرنت فهی للقمر تقبضی وان

سبع فهی لعطارد و تقبضی تصعو به وان تقرنا لا تشعر حتی انها اوجه بر الحالم

نور چشم آدمی از فرق کواز نبت جز ... کامبر کند در روی نظر کن بعد زمان

در زر در مصحف دل بنگار شه عدل ... خط خوب روی خوبان ... روان

[illegible]

معالم خطي
٩٢
٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى فى عزّ جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط
بكنهه العارفون المتقدّس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا
يبلغ صفته الواصفون المتفضّل بسوابغ الأنعام فلا
يحصى نعمه العادون المتطوّل بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب
شكره الحامدون القديم الأبدىّ فلا اوّل سواه الدائم
السرمدىّ فكلّ شئ مضمحلّ سواه احمده سبحانه حمدا يقرّبنى
الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه
وعطاياه واستقيله من خطاياى استقالة عبد معترف
بما جناه نادم على ما فرّط فى جنب مولاه واسئله العصمة من
الخطاء والخطل والسداد فى القول والعمل واشهد ان لا اله
الّا الله وحده لا شريك له الكريم الذى لا يخيب لديه الآمال

القدير فهو لما يشاء فعّال لما يريد واشهد انّ محمّدا
عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدّين وتهذيب
مسالك اليقين النّاسخ بشريعته المطهّرة شرايع الأوّلين
والمرسل بالأرشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه
وآله الهداة المهديّين وعترته الكرام الطّيّبين صلوة
ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية
مناهم ويكون لنا عدّة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم
وسلّم تسليما اما بعد فانّ اولى ما انفقت فى تحصيله كنوز
الأعمار واطالت التردّد بين العين والأثر فى معالمه الأفكار
هو العلم بالأحكام الشّرعيّة والمسائل الفقهيّة فلعمرى انّه
المطلب الّذى يظفر بالنّجاح طالبه والمغنم الّذى يبشّر بالأرباح
كاسبه والعلم الّذى يعرج بحامله الى الذّروة العليا وينال
به السّعادة فى الدّار الأخرى ولقد بذل علمائنا السّابقون
وسلفنا الصّالحون رضوان الله عليهم اجمعين فى تحقيق

جدهم واكثروا فى تنقيح مسائله كدّهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان
افكارهم وكم شرحوا منه مجملا بتبيان آثارهم وكم صنّفوا فيه
من كتاب يهدى فى ظلم الجهالة الى سنن الصّواب من مختصر كاف
فى تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النّهاية وايضاح يحلّ
من قواعد المشكل وبيان يكشف من مراسم المعضل تهذيب
يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم
ويجلوا بانارة مسالكه عن الشّرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى
دروس مقنعة فى تلخيص الخلاف والوفاق ومهذّب جمل يغنى
فى مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك تحسم مواد
النّزاع من صحيح الآثار ولمعة بعض يتاح لتمهيد اصول الجنان
وروضة بهية تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله
تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم وحيث كان من
فضل الله علينا ان اهّلنا لاقتفاء آثارهم احببنا الأسوة
بهم فى افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تع فى تاليف هذا الكتاب

الموسوم بمعالم الدّين وملاذ المجتهدين وجعلناه معاهد
المسائل الشرعيّة واحيينا به مدارس المباحث الفقهيّة
وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الأصول وجمعنا بين
تحقيق الدّليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطّباع وتقريرات
مقبولة عند الأسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب
معقّب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه
الكريم وما اتضرّع اليه ان يهدينى حين تضلّ الأفهام الى المنهج القويم
ويثبّتنى حين تزلّ الأقدام على صراط المستقيم وقد رتّبنا كتابنا هذا
على مقدّمة واقسام اربعة والغرض من المقدّمة منحصر فى مقصدين
المقصد الأوّل فى بيان فضيلة العلم وذكر نبذة ممّا يجب على العلماء
مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة
اليه وذكر حدّه ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله
اعلم انّ فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلوّ رتبته امر
كفى انتظامه فى سلك الضّرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غنى

انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل
والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فان
الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو
المقصد فاما الجهة العقلية فهو ان المعقولات تنقسم الى
موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم
الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس
وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل
وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم
وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات
فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه
الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا في قول
اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق
اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث
افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله [illegible] وبعد فيقول [illegible]

قوله ولا شك ان العالم اشرف اقول لا يخفى ان هذه المقدمة [illegible]
[illegible]
فصل واما الكتاب الكريم اقول لا يخفى ان ذكر الفصل [illegible]

٥

كان بعدها نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل
في وجه التناسب بين الآي المذكورة في هذه السورة المشتمل
بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم
انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة
وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكأنه
سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة
ثم صرت في آخر امرك الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني
قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل
الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي
والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت بها الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما

بعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الاية الثامن قوله تعالى قل كفى
بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله
تعالى مخاطبا لنبيه عليه وآله الصلوة والسلام آمرا له مع ما اتاه من العلم
والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون فصل واما السنة فهي في ذلك
كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم
السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني
الموسوي ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن
عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه جميعا بروايتهم اجازة عن والدي
السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف
خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي
الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضيا

الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ
فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين
الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق
السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد
قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي
عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الفقيه
العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي جعفر محمد بن
الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد
بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن
الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح
ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل
بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن
محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال

قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه
علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها
لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن
في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على
سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء
لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ
بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ
ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن
سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن
عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ
بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه
من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال
والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة
وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله

به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم ويقتبس
آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلاتهم
لان العلم حياة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان
من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة
الاخيار في الدنيا والآخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف
الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام
والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الا
فصل شقياء وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن
هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن
زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب
العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم
وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب
عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال
سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين
طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال

ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه
وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله
فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن
خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة
الانبياء وذاك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما
اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا
وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في
كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه
عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم
لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى
الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل
العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب
للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء
وعنه عن علي عن علي بن ابراهيم عن ابيه ومن محمد بن يحيى عن احمد بن

محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع
قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن
الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن
عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث ذلك
في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا
من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية
لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل**
ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية
وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها
العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية
وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق السابق
وغيره عن محمد بن يعقوب رحمه الله عن علي بن ابراهيم رفعه الى
ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو
عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل
بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن

ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم
صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل
وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ
ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم
قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه
وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب و
ملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من
دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا
خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة
وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل
ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل
زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه
واعطاه يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن
اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت

امير المؤمنين

امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب
دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها
من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله
وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن
عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي
خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن
له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا
والآخرة عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني
عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم
محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال
اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا
فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين
ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي
بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي

فقال

به العلما او يمارى به السفها او يصرف به وجوه الناس اليه
فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها فصل
وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن
الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله عن علي بن احمد بن
موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي
الاسدى قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله
بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن
سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع قال حق سايسك
بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال
اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى
يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده
احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر
مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادى له وليا فاذا فعلت ذلك
شهد لك ملئكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل
اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل

انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان
احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله
من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم
منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاؤه ويسقط
من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن ابي عبد الله
قال حدثنا موسى بن علي بن الحسين السعدابادي ابو الحسن القمي قال حدثنا
احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل
عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول ان من حق العالم ان لا تكثر
عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم
فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا
تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال
فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل
العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم
اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم
في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة فصل ويجب على العالم

[illegible]

العلم كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى
ثواب المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات منهن ضعف
ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد وليجعل
النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا
بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي
عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون
من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة
رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله
فادخله الله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى
وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل
ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن
محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم

مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان
ع مقامه نسخه اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري
عن ابي عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته
من القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
القسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء
رجل الى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن
مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا
تعملوا بدل علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد
صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع
في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم
تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق
عن جهله بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا
العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما

حاتم بابي لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم
فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان
لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه
اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب
ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام
قال جاء رجل الى رسول الله صلعم فقال يا رسول الله ما العلم قال
الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال
الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره
وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن
احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم
وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا
علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم عنه عن علي بن عيسى عن يونس عن
حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلام

في قوله

في قول الله جل وعز انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه عن
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي
سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين ع
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم
يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة
عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها
تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب
عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان
للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات
ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة
عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري
عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن
عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال

ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان
العلم ذو فضل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد ذو فضائل
واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية
وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء
وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده
العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه
المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب
الذنوب وزاده المعروف وماواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه
محبة الاخيار عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن
سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما
فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل ولما ثبت ان كمال العلم
انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر
الله تع فيمتثل ونواهيه فيجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تع

اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش
وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن
محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن
عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد
عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد
فاذا جماعة قد طافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة
فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار
العربية قال فقال النبي ص ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم
قال النبي ص انما العلم ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة
وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي
الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا
فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال
كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز

عن سليمان ابن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما احد يموت من
المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع
قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت
ابا الحسن موسى ابن جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن الفقيه
بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب
السماء التي كانت يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصين سور المدينة
لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن
احمد بن محمد بن سليمان الزرارى عن علي بن الحسين السعدابادى عن
احمد بن ابي عبد الله البرقى عن محمد بن عبد الحميد العطار عن محمد
عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال
وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب
او فضة وبالاسناد عن احمد ابن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد

عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع انّ لنا ابنا قد احبّ
ان يسئلك عن حلال وحرام لا يسئلك عمّا لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل
الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل الحق عندنا انّ الله تعالى انما فعل
الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب انّ نوع الانسان اشرف
ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلّق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون
ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل والمحتاج تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فتعيّن ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه
لاستغنائه وكماله فلا بدّ وان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت ا
المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانّما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق
اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق
الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بدّ ان
يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع
من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يعطى
بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة
كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسّة اليه جدا

ليحصل هذا النفع العظيم وقد رويناه بالاسناد السابق وبهن عن محمد
بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن
جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي
ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله
عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين
فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن
القاسم ابن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم
بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله
لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف
عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله
ابن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد ابن خالد البرقي عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن العلا القلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع
لو اوتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان

ابو جعفر

١٨

ابو جعفر ع يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد
بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال
والحرام فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم
بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال كخياطته
وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية و
خرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم
الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية
فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم
ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو
حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله
سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على
هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد
اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانه لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد

الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم
مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه اذ لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل
بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما
عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم يدخل
فيه المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر
اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك
عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول
بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه
حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا
وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا
ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه
حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع
اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه

تم المقابلة

16

من الماخذ والشرايط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل
هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا
يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم
بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على
معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح
فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام
الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه
نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا
واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سياتي الكلام
فيه ان شاء الله في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم ومتبعهم فيه
من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال فصل واعلم
ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم
غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من
الامور التي ليس هنا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة
عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها

عنه اما تأخره عن علم الكلام فلأنه يبحث في هذا العلم عن كيفية
وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف واما
تأخره عن علم الأصول الفقه فظاهر لأن هذا العلم ليس ضروريا
بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية
الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضا لكونه
متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة
والنحو والتصريف فلأنه من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة
العلم بهما الى العلوم الثلث ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم
معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر
ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور
مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات للموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى
مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة
اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة
والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان

١٧

موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه
ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن
التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب
الجزئية المستدل عليها فيه **الفصل الاول** في تحقيق مهمات المباحث
الأصولية التي هي الاساس لبناء الأحكام الشرعية وفيه مطالب
المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان
اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو
الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما يتساوى معناه في جميع موارده
وهو المتواطئ او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا اي الالفاظ والمعاني
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها
ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان
غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي
او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل لا ريب

في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا
فيها في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال
لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على
لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت
حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة
بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في قدر المخرج من المال
بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة
بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها
كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني
بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة
غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما
استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق
عرفية خاصة لا شرعية ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت
مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة
بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني ولهذا اذا استعملت

في كلام

في كلام اهل الشرع فانما تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون
بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال
والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص
والحج لقصد مخصوص وينقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم
عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف
الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية ولورد عليه انه
لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز
كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان
الشارع استعملها في غير معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن
ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك
معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة
استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر
لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ
في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند
الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة

وفي كلا هذين الوجهين مع ان اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان
دعوى كونها اسماً لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند
اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت
بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ هو كونها حقايق
عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فلك
معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاستشهاد والافادة بغير قرينة انما
هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية
لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوهمناه على الحجة من ان سبقها
الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة
النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ
الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون
بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها
لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني
لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها

لو كانت

لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها
بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية واما
بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما
بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه
قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين
كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ
هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر
فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما تناول هذا منعنا بطلان اللازم وان
عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع
من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في
تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية
وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها
ومع التنزل يمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة
لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق

على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه
نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في
مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع
فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد
بالماء مفهوم الكل ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق
على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول
ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح
بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد
ظهر لك ضعف المجيبين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه
الالفاظ لمعانيها اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال
الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة غير
معلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القراين الحالية او المقالية

فلا يبقى

فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب
فالترجيح لمذهب النافين فان كان المنقول من ضعف دليلهم مشاركا في الضعف
لدليل المثبتين اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله
شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا
في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا
فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد
وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي
ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فيجب حمله عليه وقال الباقون
انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز
وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان
ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه
عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة
فيصير مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز
اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد

هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا
وخالد على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا
في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء
يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى
انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر
ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد
المعنيين ويستعمل ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للجزء وارادة الكل كما توهم بعضهم ليرد ما ذكره بل المراد ان اللفظ لما
كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في
الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ
ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في
عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في
قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الا يرى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه

هذا

٢١

هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف
بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة
المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق
الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله
فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل
من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم
كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة
ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض
استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده
ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا
وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل
واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم
الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم
والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا
لا بقائه لكل واحد منفردا او غاية ما يمكن ح ان يقال ان معنى ما

المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه
فيرجع البحث الى التسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال
اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان
التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف
المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه
في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون
الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا
حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان
النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما
هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا انى يجيء
التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل
فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع
غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد
عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة

تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع
له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيما عداه
فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند
التجرد عن القراين قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما
مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو
غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو
مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير
من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا
التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملئكته يصلون
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى

هذا فيكون قد ذكر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المعنى في حكم
ذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين
كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز
على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع
فيه ظاهرة فان وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة
كما هو المدعى واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجاز
كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه
اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة
ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ
في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط
المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل
البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم
معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون
اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
وح واذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا الاستعمال فيما

وضع له باعتبار وارادة المعنى الحقيقي غير مريد لها باعتبار المعنى المجازي
وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين
ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم
يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله لهما
استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له
وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين والفرض انه حقيقة في احدهما مجاز
في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوز
ظاهر بعد ما قررناه في وجه المنع واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان
بعد ابطال الاولى وربما يرد الحجة على المجازية بان فيهما خروجا عن محل النزاع
اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر في المشترك وما ذكر في الحجة
يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول
هو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى
المجازي الشامل لهما ويسمي ذلك بعموم المجاز مثل ان يريد بوضع القدم

فى قولك لا اضيع قدمى فى دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا
وهو الحقيقة وناعلا وراكبا والتحقيق عندى فى هذا المقام انهم ان
ارادوا بالمعنى الحقيقى الذى يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى
الوحدة الملحوظة فى اللفظ المفرد كما علم فى المشترك كان القول بالمنع
متوجها لأن ارادة المجاز تعانده من حيثين منافاتها للوحدة
ولتوهم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقى من دون اعتبار
كونه منفردا كما قرر فى جواب تجويز المانع فى المشترك اتجه القول بالجواز
لأن المعنى الحقيقى يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر فى استعمال المشترك
هو هذا المعنى فالظاهر اعتبار هذا ايضا ولعل المانع فى الموضعين
بناء على الاعتبار الأول والمصحح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود
معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان
المعنى الحقيقى لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه
مجازا ايضا المطلب الثانى فى الأوامر والنواهى وفيه بحثان البحث الأول
فى الأوامر اصل صيغة افعل وما فى معناها حقيقة فى الوجوب
فقط

فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقا لجمهور الأصوليين وقال قوم انها
حقيقة فى الندب فقط وقيل فى الطلب وهو القدر المشترك بين
الوجوب والندب وقال علم الهدى رضى الله عنه انها مشتركة
بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا فى اللغة واما فى العرف الشرعى
فهى حقيقة فى الوجوب فقط وتوقف فى ذلك قوم فلم يدروا للوجوب
هى ام للندب وقيل هى مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب
والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن
وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهى الثلاثة السابقة و
التهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن
فلا جدوى فى التعرض لنقلها لنا وجوه الأول انا نقطع بان السيد
اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين
حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة
الوجوب فى مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر
لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت
فى الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة

اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثانى قوله تعـ مخاطبا لابليس
وما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا فى قوله تعـ واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على
حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو فى معرض الانكار والاعتراض
ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان
قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة فى
ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع
فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب اذ لو لم يوجد
المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه
واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب
هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبنى

على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها
حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا
المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به
واما المعنى الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ
فلا يصار اليه الا بدليل وكانها فى الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض
فعديت بعن فان قيل قوله فى الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته
الوجوب فى جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم
مثل ضرب زيد وا طل برواية ذلك جواز الاستثناء منه فانه
يصح ان يقال فى الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلانى على
ان الاطلاق كاف فى المطلوب اذ لو كان حقيقة فى غير الوجوب ايضا لم يحسن الله
الوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعـ واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب
لم يتوجه الذم وقد اعترض بانه يمنع كون الذم على ترك المامور به بل
على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعـ ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها

اجاعا فلعل الأمر بالزكوة كان مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب واجيب
عن الأول بأن المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم
به او غيرهم فان كان الأول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل
بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم
على الأصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا للذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثانى بانه تم ترتب الذم على
مجرد مخالفة الأمر فدل على ان الاعتبار به لا بقرينة احتج القائلون بانه
للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم
وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمأمور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو
معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والأمر
الا الرتبة فان رتبة الآمر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل
على الندب فكذلك الأمر اذ لو دل الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق
اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الأمر للايجاب يقول
بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب

الفعل

الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم
منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤل
القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت
بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان
الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى
في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الا
شتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز
وان كان مخالفا للأصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد
بينا بالأدلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد
من كونه مجازا فيما عداه ولا يلزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك
ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع
له اللفظ بقيد الخصوص حينئذ فيكون استعماله فيهما استعمالا في
غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة

[illegible]

ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة
والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول تختص باحد المعنيين
وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر
المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني
فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى
غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين
وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان
بالترجيح لما لم يقم عليه الدليل احق احتج السيد رضي الله عنه على انها
مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معا في اللغة والتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي
الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف
الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب وكان
يناظر بعضهم بعضا في مسائل المختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه

امرا من الله سبحانه او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي
الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب
بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ونعلم ايضا ان ذلك من شان
التابعين لهم وتابعي التابعين وطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا
عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم
وخرجا مما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال ره واما اصحابنا
معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام
هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ
الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا
ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب
هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي
كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك
وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة
اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت

بالتبادر وعدمه او بالشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا
وقد بيّنا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي
للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو
لكونه له لغة لان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي نقل اللفظ عن موضوعه
اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاءه
في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران او
السنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة
على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت
كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان
الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا
تفيد العلم او التواتر والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع
على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان
لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته
بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ
والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق وحجة من قال

بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها على حد وما سبق من احتجاج السيد
على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر
المشترك بين الثلاثة وهو الاذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو
القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من
زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا
في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات
وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام اصل الحق ان صيغة
الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية
وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزّلوها منزلة ان
يقال افعل ابدا ولو دُقّ لجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة
فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل
والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان

قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب
كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر
هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها وبغيرها اخرى وهو انا نقطع بان المرة والتكرار
من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا
قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن
المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية
شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل
اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة
الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك ومما يقال من ان هذا انما يدل على
عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليها بالصيغة
فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب
ايجاد الفعل وان هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار واحتج الاولون
بوجوه احدها انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد
تكررا قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه

بجامع

لي

٢٦

بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء
نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار
في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار
انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا
تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل
وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي
انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر
يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من
فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل
فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او
تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي
في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو
في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت
مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة
في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة

بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا
عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المأمور به
وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ
لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة
العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا
بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة
والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع
واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل
لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على
سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ
امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من
الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله اصل ذهب
الشيخ رحمه الله تعالى وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل
فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك بين
الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على

ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة
رحمهما الله تعالى الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مجرد
الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم
في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي
خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له
عليهما حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا
قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا و
ذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب
عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي
انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه
مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لادم ع
بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور
لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار
وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت
معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا

الا انه غير معلوم والجواب بمنع لزوم

سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه
لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا
ولا يستقيم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل
عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير
عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت
ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بالوجوب
بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف
المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر
اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم
التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان
المراد بالمغفرة سببها وهو الفعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله
سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها فيجب المسارعة الى فعل
المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به
من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق .

بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبها والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى
انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان
العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه
لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا
لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك لا يجوز
الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم ومنشئ كالقائل
هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له
بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر
في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما
ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب
بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة
عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على المعنى الثاني الا بدليل السادس
ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي

عن اضداده وهو يقتضي الفور بخلاف ما مرّ في التكرار انتفاء جوابه يعلم
من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد رحمه الله بان الامر
قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد
به التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما
ومشتركة بينهما فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادة
والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع
الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب
الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في
حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد ا
المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام دفع الاحتمال
ولعل الخبير في الغنى عن ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم
من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا
لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر
اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر
للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه

التفنى

الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر يقتضي كون
المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل
يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان
به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى
العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني
فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثالث
وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا
بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض
العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو
في معرفة الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان
يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان
الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على
ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك
وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المامور
فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى

انما قلنا ان الثاني اتى من غير بيان حال الثاني

لعبر له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضى اقل اوقات الامكان
مع لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر
فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلانى فى اول اوقات
الامكان وبعضه من قبيل الموقت ولاريب فى فواته بفوات وقته
ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل فى الثانى لان
الامر اقتضى بالطلب وجوب الاتيان بالمامور به فى اى وقت كان ولايجاب
المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا فانما اقتضى وجوب المبادرة بحيث
يعصى المكلف بمخالفته بقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذى يظهر من
مساق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغى جمع القول بسقوط الوجوب
الاكثرون على ان الامر بالشئ مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به
شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق فى
السبب وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه وقد اشتهرت حكاية هذا
القول عن المرتضى رضى الله عنه وكلامه فى الذريعة والشافى فى غير ملائم
له للحكاية ولكنه يوهم ذلك فى بادى النظر حيث حكى فيهما عن بعض
العامة اطلاق القول بان الامر بالشئ امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح

فذلك

فى ذلك التفصيل بانه ان كان الذى لا يتم الشئ الا به سببا فالامر بالمسبب
يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه
لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ فى الاحتجاج لما صار اليه وقال
فى جملته ان الامر ورد فى الشريعة على ضربين احدهما يقتضى ايجاب الفعل دون
مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب
او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو
فى نفسه وهو الصلوة وما يجرى مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر
فى الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا ونفرق فى ذلك بين السبب
وغيره بانه محال ان يجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب لانه
مع وجود السبب لابد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا
الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا
الفعل بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما فى الزكوة والحج وبنى على هذا
فى الشافى نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان
اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادى بالمغايرة للمعنى
المعروف فى كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل ومما اختاره السيد رحمه

هو له كما ان الزكوة والحج ان كان الزكوة ... النصاب ... حصول ...
والحج ... الاستطاعة ... نكتسب العزة ... حصول ...
... شرط ... سلطان

محل تأمل و ليس الغرض تحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث المعروف والحجة بحكم الشبب فيه انّه ليس محل خلاف بعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها فحينئذ يؤول تعلقه ظاهرا بمسبب نحو يجب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو السبب وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اداه البحث في السبب قبل الجمعي لان تعلق الامر بالمسبب نادر والشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة

من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا للزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فيكون مجازا فحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتأمل وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك عن تركها الحق ان الامر بالشيء على جهة الايجاب لا يقتضي النهي

عن ضده الخاص لفظا لا معنى وأما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد
الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي
النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه
بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله
من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور
اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه
ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف
فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا
وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليمتنع
في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه
كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب
ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده
في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته
لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه المحل

النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت
واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا
هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا ايجاد
الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما
التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية
المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي
ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور
الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف
متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء
في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما
المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك
بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم
يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل
بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات
النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات

بها الى تعقّل من ائد كالحدوث والتحيّز لم فان تساويا فيها فمثلان كسوادين
وبياضين والّا فامّا ان تنافيا بانفسهما بان يمنع اجتماعهما في محلّ واحد
بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدّان كالسواد والبياض والّا
فخلافان كالسواد والحلاوة ووجب انتفاء اللازم باقسامه انّهما لو كانا
ضدّين او مثلين لم يجتمعا في محلّ واحد وهما يجتمعان ضرورة انّه يتحرك
بتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدّها ولو كانا خلافين
لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر لأن ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد
وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضدّ
النهي عنه وهو الامر بضدّه لكن ذلك محال امّا لانهما نقيضان اذ تعيّد
افعل هذا وافعل ضدّه امرا منافضا لا يفيد نعله وفعل ضدّه معا
وامّا لانّه تكليف بغير الممكن وانّه محال والجواب ان كان المراد
بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضدّه على ما هو حاصل المعنى
انّه طلب لفعل ضدّ ضدّه الذي هو نفس الفعل المأمور به تركا
لضدّه وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم
يثبت ولو ثبت فحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى

كالاجمة

كالاجمة لحوات وابزاخت خالنك ومثله لا يليق ان يدوّن في الكتب
العلمية وان كان المراد انّه طلب للكفّ عن ضدّه منعنا ما ادّعوا انّه لا
لمخالفين وهو اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر لأنّ الخلافين قد يكونان متلازمين
فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر
معه فيلزم اجتماع كلّ مع ضدّه وهو محال وقد يكونان ضدّين لامر واحد
كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كلّ مع ضدّ الآخر يستلزم اجتماع الضدّين
حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاوّل انّ حرمة النقيض جزء من
ماهيّة الوجوب فاللفظ الدالّ على الوجوب يدلّ على حرمة النقيض
بالتضمن واعترض بعضهم عن اخذ المدّعى الاستلزام واقتضاء الدليل
التضمن بانّ الكلّ يستلزم الجزء وهو لا يرى واجيب بانّهم ان ارادوا
بالنقيض الذي هو جزء من ماهيّة الوجوب الترك فليس من محلّ النزاع
في شيء اذ لا خلاف في انّ الدالّ على الوجوب دالّ على المنع من الترك
ولا يخرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية
فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من
الترك وليس هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكينا في بيان محلّ النزاع

علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون
الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على
اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني والتحقيق ان
يقدح في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام
على التضمن ويتم ما ذكره في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان الامر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا
الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم
النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم
الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد
بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل
العصر حاول حمل القول بالاستلزام مخرجا في المعنى فقال التحقيق ان من
قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بان الازم عقلي بمعنى
انه لا بد عند الامر من تعقله ومقصوده بل المراد باللزوم العقلي مقابل
الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا
امر الامر بفعل مقصود ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده وما يقتضيه

بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا
اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب
اللازم من الامر بالواجب فلا يلزم ان ينقض الامر بهذا كلامه وانت
اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات
لان المنقول فيها الاستلزام واما الاكثر فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باب
الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت
بل غير بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه
في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب
الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم
مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص
ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم
لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم
محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة
الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل

التحوز منعا الاصح وتنقيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد
كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء تحريم
المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون
تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في
احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو
المحرم بالتحريم من دون علة واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك
في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا يأبى العقل
تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وتصادق ما تخيل
ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين
مندفع بان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك
لو اقتضى لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد
وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان
يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف
المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده
وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الو

الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال لكون
واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك
الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء
الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء خلو
المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك ولما مع انتفاء الصارف
توقف الامتثال على فعل للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع
فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا
الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا
وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك
المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد
عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة
فيه ومقتضى فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هو
وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع
فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرايط التكليف
مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط

وهكذا القول بنقدير اتحاد بالاستلزام اشتراكهما في العلة
في الترك ليس علة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة
في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما
يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا مما لا يتم الواجب الا
به ولكن قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة
الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة مثله لكن الصارف باعتبار
اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى المكلف
عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب
فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة
ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بعلة المصاحب
المعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم
الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعلاقة
بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله
وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل
الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو

محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف
واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب و
التحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لا نا نقول انه مبني
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به بقضية تامية الوجه الاول من الحجة فلا
يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات
والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او
بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حتى يجب عليه اعادة السعي
بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي
بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب فيها
انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل
المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت
ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله
بحيث يتحقق به الامتثال على الارادة وكراهة ضدها فاذا قلنا
بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك

بحر طلق فلا لا بد له اد ار

الكراهة واجبتين فلابد من تعلق الكراهة بالضد الواجب لأن كراهته
محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن
قد عرفت ان الوجوب من قبله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به
فاذا فرض ان المكلف عصى وكون ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط
ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال
بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب
انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل
فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي
مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على
تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا
للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وحينئذ فاللازم عدم
وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من
حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك
بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها اصل

قوله لفوات الغرض منه
اي الغرض التوصل الذي
هو غرض من ... ترك الضد ...
... المقدمة
انما هو للتوصل ... الواجبات ...
... الاول
... الثاني ... التوصل
قوله لا يمكن التوصل ... التوصل ...
... والمقدمة ... الضد ممتنع عند وجود الصارف
عن المامور به وعدم الداعي ...
... التوصل
... فعل الاضداد
الخاصة ... فعل الاضداد ...
... التوصل ...
المامور به ... ممتنع بالغير ...
... هذا القدر ... الامر ... التوصل ... ازاحة
المانع قوله وايضا عطف على قوله ... وجه اخر لعدم ... وجوب ترك الضد
على الثاني قوله من حيث كونه مقدمة له تقييد ... ترك ...
في حال عدم ارادة الفعل وانما قيد بها لجواز ان يكون ترك ...
واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما
في نفسه قوله باتم النظر ...
الامر ... عليه الرحمة

المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي
ايجاب الجميع لكنه تخييري بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها
فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة
الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم
ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل
على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها
وله الخيرة في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه
عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهما نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد
من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا
على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين
عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين
عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا وحيث كان بهذه
المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده
ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة
وليست المسألة كثيرة الفائدة اصل الامر بالفعل في وقت يفضل

عنه جاز عقلا واقع على الأصح ويعبّر عنه بالواجب الموسّع كصلوة
الظهر مثلا وبه قال اكثر الأصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلّامة
وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنّهم انّه يؤدّي الى جواز
ترك الواجب ثم انّهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها انّ الوجوب فيما
ورد من الأوامر التي ظاهرها ذلك مختص باوّل الوقت وهو الظاهر من
كلام المفيد على ما ذكره العلّامة وثانيها انّه مختص باخر الوقت ولكن
لو فعل في اوّله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به
الفرض وثالثها انّه مختص بالآخر واذا فعل في الأوّل وقع مراعى فان بقي
المكلف على صفات التكليف تبيّن ان ما اتى به كان واجبا وان
خرج عن صفات المكلّفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما
احد من طائفتنا وانّما هما لبعض العامّة والحق تساوي جميع اجزاء
الوقت في الوجوب بمعنى انّ للمكلّف الاتيان به في اوّل الوقت و
وسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالأصالة
من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه فهو في الحقيقة
يكون راجعا الى الواجب المخيّر وهل يجب البدل وهو العزم على

اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخّره عن اوّل الوقت ووسطه قال
السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما
السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة
من المعتزلة والأكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلّامة رحمهما الله
وهو الأقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الأولى
منهما انّ الوجوب مستفاد من الأمر وهو مقيد بجميع الوقت لأنّ
الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت
بان يكون الجزء الأوّل من الفعل منطبقا على الجزء الأوّل من الوقت والأخير على الأخير
فانّ ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان يأتي بالفعل
في كل جزء يسعه من اجزائه وليس في الأمر تعرض لتخصيصه باوّل
الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعيّنة قطعا بل ظاهره نفي له
التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت
فيكون القول بالتخصيص بالأوّل او الآخر تحكّما باطلا فتعيّن القول بو
جوبه على التخيير في اجزاء الوقت فهو اي جزء اداه فقد اداه في وقته
وايضا لو كان الوجوب مختصّا بجزء معيّن فان كان اخر الوقت

كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح كما
لو صلاها قبل الزوال وان كان اقله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون
بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهو خلاف
الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض
للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا
على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل عيني صحيح
القول بايجابه مخصصا للوجوب بجزء معين احتج الموجب للعزم
بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم
ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما
وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه
ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما
اجزا ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب
عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر اذ فان اخلاء الوقت
في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير
بحيث يجري الواجب المخير يفعل في اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو اثم

مقام ايقاعه في اجزائه البواقي كما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد
من الخصال لا يخرج ما عداها عن الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء
الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا
عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم
مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع
بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها
احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير
بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب
التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس
لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل
لان العزم على كل فعل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق
الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان
يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب
مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على
سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في

وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وجه وان كان الحكم به منكورا
في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص
الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز
ترك الواجب فيخرج الواجب عن كونه واجبا وحجة القائل بالتعيين صرف الامر الى
جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو
كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين
ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضيلة في الوقت فقد
اتضح ما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل اتفاقا كما تقدم من
الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا
في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن
التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر
مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا

على التعيين

على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب
عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له
الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه
او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب
على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار
ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء
الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين
عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان
متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات
المتفقة الحقيقة فان الصلاة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل
المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص
المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك
بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت ولا يخفى سهل اصل الحق ان
تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء
الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد

المرتضى الى انه لابد الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة
من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف
مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء
عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان
فيكون الامر ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا
الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون
كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع
ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا
الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول
الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في
القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني
ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض
الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان
انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث

لايردن

لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا
علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط
وحده شرطا بل الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على
انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له
بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به فلزم من عدمه عدم
المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر
الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من
عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق
بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف
لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن
البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث
لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتصور به الحرمة وثانيها
ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم
يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة

في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها
او ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا ثم انا
انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل
واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته
قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه
السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه
لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينه
واما انتفاء اللازم فلانه بالنسبة الى المطابقة والتضمن انتفى الحكم عن
غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك
لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده
واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف
بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكاة في السائمة مثلا وانتفائه
عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع
انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك

الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع
من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم بل هي كثيرة منها شدة
الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان
يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول
الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا
التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على
ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام
حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال
عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير
بنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص
بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه
بحيث يتحقق ما ذكرتم من الفوائد لا يبقى محل النزاع في شيء وجوابه
ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك
كاف في الاستغناء من اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا
لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها لا

الصوم ويتادى ما لابد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضى لا
ستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه
بيانا للواضحات اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة
ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد
فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها
يعلم انتفائه او اثباته بدليل وقد وافقه على هذا بعض العامة لنا
ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجي الليل
فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهذا خلاف
المنطوق احتج السيد بمثل ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص
بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفته وتعليقه بغاية
ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما
فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد
الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقولهم في سائمة الغنم
الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان تكون المصلحة في ان يعلم

٣٦

ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر
قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من تساويهما للتعليق
بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون
اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغته في
في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى
دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض
من لم يقل بها قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان
علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متأخريهم فجوزه وان علم المأمور
ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء
الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يأمر السيد عبده بالفعل في غد
مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء
الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر
كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق
لكن لا يعجبني التوجه عن البحث باني وان تكلفت ايرادها في كتب القوم و
سيظهر لك سرها فلتقيد وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة

دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد
اجاد علم الهدى رح حيث نحى عن هذا المسلك ولخص النادين عن
اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوّز ان يامر الله تعالى بشرط
ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون
مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم
العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال
المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول ص
لو علمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك
لا محالة وانما يحسن دخول الشرط فيمن نامره به فقد علمنا بصفته في المستقبل
الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل
لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلم عقلا فاذا
فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا لم يحصل في حكم
الظان لتمكن من نامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما
مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم
فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه ولهذا كان القديم تعالى عالما بتمكن

من يتمكن

من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول ص حاله
كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره بلا شرط قلت هذه
الجملة التي افادها السيد قدس سره كافية في تحرير المقام وافية باثبات
المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة ما لا
محتاج عليه مما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف مع علم
عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان
كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف
به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما
الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا نعلم لجواز ان
لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل
اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك
كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا
يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه
بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث

لولم يقع لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقته
وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فدائه الرابع
كما ان الامر يجيء لمصلحة تنشأ من المامور به كذلك يجيء لمصلحة تنشأ من
نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه
بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لانه غاية
لطف في الآخرة وفي الدنيا عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض
عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان
قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبيدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا
كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في حال العبد والجواب عن الاول انه
تم ما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما
هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقد نبه على
ان امتثال الامر ليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير
كونها منه وفيه ضو جيد المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم
وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة
تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه

لايعلم

لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان
مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه
وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة
يغلب معها الظن ببقائه وجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا
يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل
وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل
اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما
ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه
المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف
قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي
في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى
القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان
يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعده

مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة
على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى
وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه
بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل
في نفس الفعل واما ما ذكره من المثال فانما يجي لو كان التوصل الى تحصيل
العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تع اصل الاكثر على
ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل
يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا
ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم
الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود
فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول
من التوالي بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار تحققه لرفع المنع الذي

اقتضاه

اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو
جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ
الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو
المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان
قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان
المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما
الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما
الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ
الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب
يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من
الترك الذي هو جزؤه فح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل
لا نسلم عدم مانعيته لنسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة
لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز
الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي

الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز
لأنّ المعلول يزول بزوال علّته فثبت ما نفيتم النسخ لبقاء الجواز
قلنا هذا مردود بوجهين احدهما انّ الخلاف واقع في كون الفصل
علّة للجنس فقد انكر بعضهم وقال انهما معلولان لعلّة واحدة
وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلّمنا كونه
علّة له فلا نسلّم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انّما
يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر وهنا كذلك لأنّ الجنس يفتقر الى
فصل ما وانّ النهي ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن
فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل انّ الجواز يتبدّل
احدهما المنع من الترك والآخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني
ومن هنا ظهر انه ليس المدّعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل بسبب الناسخ
بجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث انّ ظاهره استقلال الامر به
فانّ ذلك توسّع في العبارة واكثرهم مصرّحون بما قلناه فان قيل
لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع

بعضها

بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض
الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول فذا الكم يقتضي
البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال
وتوضيح ذلك انّ النسخ انّما توجّه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر
فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث انّ رفع الوجوب يتحقق مع
احد جزئيه لم يكن لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا
وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فانّ الجواز الذي
هو جزء من ماهيّة الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة
الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت
عليّة الفصل للجنس لأنّ انحصار الاحكام في الخمسة يعد في الضروريات
فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد
علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر كذلك يحتمل التعلق بالجميع فلا
يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه
وجود المقتضي ولو تشبّث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة

عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد
فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الظاهر يقتضي ابقاءه
لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه
وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان
دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم ويريدون
به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا
منها ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء
الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما وجد ذلك بعضهم نافيا
للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي هو الا
ستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه
راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة
الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا
انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تحصلت قيود الندب
وكان هو الباقي **البحث الثاني** في النواهي **اصل** اختلف الناس في مدلول
صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة

في التحريم

في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا
يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل
ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى
عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء
عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلى
وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد
هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة
على نحو ما قلناه في الامر **اصل** واختلفوا في المطلوب بالنهي ما هو فذهب
الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره
في تهذيبه وقال قوم انه المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكي انه
قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا
مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من
دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم
وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يتحقق

الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتج اي بان النهي تكليف ولا
تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا لم
لكونه عدما اصليا فالعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها
وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة
القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا
لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب
لا قدرة فان قيل لابد للقدرة باعتبار من اثر عقلا والعدم لا يصلح
اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لابد ان يستند الى المؤثر ويتجدد
به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة قلنا باعتبار استمراره وعدم الملزوم
القدرة بهذا الاعتبار في مبنى المنع ... لان القادر يمكنه
ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار
المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها اصل قال السيد المرتضى
وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على
التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار
وهو قول الثاني للعلامة واختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر

السابع قلنا العدم انما يحصل اثرا للقدرة ...

واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل
وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد
من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية
في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى
مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر
بانتهاء المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد
يتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد
به الوجدان احتج اي بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان
الحائض قد نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله
تع ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون
للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذاك مختص
بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع

اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو
للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك
قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك
اعني لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في
خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث
بان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل حيث يقيد بخلاف
الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون
تاكيدا (تنبيه) لما اثبتنا كون النهي للدوام يستلزم ومن والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار
نفى الفور ايضا والوجه ذلك واضح (اصل) الحق امتناع توجه الامر والنهي
الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه
كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول
الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه
بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما
منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه

الجهة

الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة
مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز
تكليف المحال قبحهم الله تعالى ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان
هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل
يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان
يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك
كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى
عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه
صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما
في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع
انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع
الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك
منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة
باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت
فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو

صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة
والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون
في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه
فتعين بطلانها اجيب المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده
بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك
المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتين الامر بالخياطة والنهي
عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر
والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل
انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا
حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان المطلوب
في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق
سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه

ودعوى

ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة
كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة
الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤهما بعض جزئياته اذ هو مما تحقق به فاذا
اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما
تتعلق بالكليات باعتبار وجودها والفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي
يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المامور
به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة
انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة
الكلية على ابعد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن
كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف
ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي
المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر
به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما الخ ان اراد بخروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب
فسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان

اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو
غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم
هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان
الجدال والعصبية عنانه اصل اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي
عنه على اقوال ثالثها انها يدل في العبادات لا في المعاملات وهو مختار
جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع
منهم المرتضى رضه ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة
عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع
دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون
ما يتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا
وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم
ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد
الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها
منتفية اما الاولى والثانية فظ واما الالتزام فلانها ... ثم
باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود بدل على

ذلك

ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا اصل
بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم
اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان
علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي
في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من
نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا
وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد
من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها
عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة
لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة
قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ

حذ الاجماع ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه
فلم يجد دعوى الثاني بالمنع من دلالة الصحة يعني ترتب الاثر على وجود
الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع
وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في
العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول
الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم تحصل وبما قدمناه
في الاحتجاج منوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما
ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي
على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به
على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على
عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان
اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا
الدليل والتحقيق ما اسند للمانعين سابقا الوجه الثاني لهم ان
الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بلا نعيه
على عمومه حكم نعم هو في غير العبادات

[margin, vertical: ... على الاستدلال ... نظر في العبادات الفساد ...]

والنهي

والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي
مقتضيا لنقيض الصحة وهما الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي
الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة
ومثله في الامر والحق ان دعواه لانم وجوب اختلاف احكام المتقابلين
لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض
قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد
فاني يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن
نقول به لحجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان
مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول
نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه
يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على
معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة
صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بانتفى
بدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت
لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة

بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو
الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن اذ المناقضة
بين قطه لا نفل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة
في غاية الظهور ولا ينكرها الا مكابر المطلب الثاني في العموم والخصوص وفيه
فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق ان للعموم في
لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع
اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص
والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم
كقوله ينقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان
تلك الصيغ نقلت جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في
الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده
لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عدّ مخالفا
والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل وكما
مرّ ان النكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب ايضا

لوكان

لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص
لكان قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك
باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك
الصيغ واللفظ الدال على شيء يتأكد بتكريره فيلزم ان يكون الاشتباه
متأكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد
اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل
فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر
استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني
انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل
بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان
متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك آية
الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث
لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر بما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى

من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بيّنا ان المتبادر
هو العموم حجة من زعم ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان
الخصوص متيقّن لانها ان كانت للخصوص فهو مراد وان كانت للعموم فداخل
في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه
فجعله حقيقة في الخصوص المتيقّن اولى من جعله للعموم المشكوك
فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد
خصّ منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
وانه يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
والجواب اما عن وجه الاول فبانه اثبات للغة بالترجيح وهو
غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون
هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما
يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج
خروج البعض عنها الى المخصص ظاهر في انها للعموم على
ان ظهور كونها حقيقة في الاقل وقد بيّنا قيام الدليل عليه

هذا مع ان التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن بمكان مسئلة الجمع المعرف باللام
يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا
مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو
شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرّف فذهب جمع من الناس
الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته
واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه
الى الفهم وانه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتج بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء
منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول
بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول
الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم
الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني
على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر
في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة

المفرد المعرّف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم والكلام
انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا
على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البيّن ان هذه الحجة لا تنهض باثبات
ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت
ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرّف على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية
قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي
كما في قوله تعالى واحلّ الله البيع وحرّم الربوا وقوله عم اذا كان الماء قدر كرّ
لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة
الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها كما علم انفا واما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد
او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل
بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من
بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين

فهذا

فهذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبّه لذلك من
متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدّس الله نفسه فانه قال في لحوق هذا
البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمّ معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية
تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك **اصل** اكثر العلماء على ان الجمع المنكّر | بالنظر الى الحكمة احدهم
لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك
وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان
رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في
صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك
الرجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة
الدخول قطعا فيعلم كونها مرادة ويبقى ما سواها على حكم الشك حجة
الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلّت على القلة والكثرة وصدرت من
حكيم فلو اراد القلة لبيّنها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد
من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على الكل وهو من مراتب
الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان
اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل

لبنية ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل
المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا
للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين
كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص
باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى
ان يقوم دليل على ارادته ولا يخفى في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا
يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة
وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها
ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب هو التوقف
على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بقرينة
وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل
فائدة اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان
لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة بلا قرينة الثلثة على
الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم
من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى

فان كان

فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاتى
بضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة
والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على حجب الام بالاخوين
لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما
فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة
حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة
وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجمع
لا في ج م ع اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها
الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت
حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب
قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يتوجه للمعدومين يا ايها
الناس ونحوه وانكاره مكابرة واضحة فان الصبي والمجنون اقرب الى
الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان
خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع احتجوا

بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه
واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقول له بلغ احكامي
لا تبليغ الاجناس العمومات وقد فرض انتفاء اللازم فبالاجماع وذلك
ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار والامصار ممن بعد الصحابة
في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي وذلك اجماع
منهم على العموم لهم والجواب اما عن الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه
العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة
بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلايل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون
احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان
حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما
كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص
اصل اختلف العلماء في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه
حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ والى العلامة ابن زهرة وقيل
حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد

انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما تم

من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل
التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة
في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل
ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة
وهكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او جبر الله او من كل من جاء اشكره
وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وكذلك
لو اتى من اللفظ في جميعها كثير قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد
بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز
ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله
في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان
لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع
كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده الرابع
قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين
ولم يعد اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص
الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة

من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان
الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة في النهاية وفيه
نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع تقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل
لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان
مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق
ولا بد في مجاز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم
مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد
من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
الاستعمال للفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه
المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل على ما حقيقته فلا وجه لتخصيص وجود العلاقة بالاكثر
قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست
اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور
في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس

المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني
الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام
في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة
المعتبرة لتصحيح الاستعمال وهذا هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب
له وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص
وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستنكر عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع
فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك كما جرت العادة
من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فمفاد
ذلك استعارة عن العظمة ولم يلحظ فيه العموم ملحوظا فيه اصلا وعن
الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث
في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للعهد والمعهود
غير عام وقد يتوقف في هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود
على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان
كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي
المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل

وبشهد وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامرانه اطلق المعرف بلام
العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين محتمل و
غير اللفظ واريد مخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين
معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من
اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها
بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا
هذا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة
او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين
والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق
عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميها
فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر اصل
واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ
والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم
انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بحيث

انه لكثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة
ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء
او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة
ايضا في التهذيب وينقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه
لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة
انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له لم يجب
المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين
مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في
مثله اذا الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في اصل
الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول
الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك
دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما
كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل

فى غير ما وضع له واعترض عليه بان عدم تناوله للغير او تناوله لا يغير
صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
ليس باعتبار تناوله للباقى حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء
كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل فى المعنى الذى ذلك الباقى بعض
منه وبعد التخصيص يستعمل فى نفس الباقى فلا يبقى حقيقة والقول
بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام فى الحقيقة المقابلة
للمجاز وهى صفة اللفظ وعن الثانى بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر
مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة
الباقى معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج
وضعفه ثم لان العلم بارادة الباقى قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله
تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم
بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى
المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو
كون اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد واذا كان الباقى غير منحصر كان
عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع اولا

وكان للجميع

٦٣

وقد صار لغيره فكان مجازا فلا يذهب عليك ان منشأ الغلط فى
هذه الحجة اشتباه كون النزاع فى لفظ العام او فى الصيغ وقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين فى مواضع متعددة ككون الامر للوجوب
والجمع للاثنين والاستثناء مجازا فى المنقطع وهو من باب اشتباه
العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه
لو كان التقييد بالا يستقل يوجب تجوزا فى نحو الرجال المسلمون من
المقيد بالصفة واكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل
الناس الا العلماء من المقيد بالشرط بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة
مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا
خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعى واما
الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من
المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بها مستعملا فى غير
ما وضع له اولا وهى بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا
يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان
وجه الفرق ظاهر فان الواو فى مسلمون كالالف ضارب وواو مضروب

جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان
كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى
واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يتاتى ان يسلم للجنس والالف
واللام للعهد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة
على تقدير تسليم مبنى على ان المراد تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع
قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شئ مما ذكرناه في هذه الصورة
ما انك يتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام
وبين المخصص وكون كل منها كلمة براسها ولان المفروض ارادة
الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف
يلتزم من كونه مجازا كون هذه مجازات اصلا الاقرب عندي ان
تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص
مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام
بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته
مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها
الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة

قوله

[illegible]

بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف
والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة
على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده اكرم من دخل داري
فاكرمهم ثم بعد لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غير
من وقع النهي عن اكرامه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة
وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب واحتج منكر الحجية
مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم ترد وسائر ما
تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان
اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شئ منها وتمام الباقي احد المجازات فلا
يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة
في شئ منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق
الرجحان عند ارادة الحقيقة ... دليلا على عدم الحجية
في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول
ان ما ذكرتم صح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين
احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه

كاف موضع النزاع فان الباقی اقرب الی الاستغراق وما ذکرناه من
الدلیل بعینه انتهی لا نا دنه کون التخصیص قرینة ظاهرة فی ارادته
مضافا الی منافاة عدم ارادته للحکمة حیث یقع فی کلام الحکیم بتقریب
ما مر فی بیان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة
علی المراد ههنا من غیر جهة التخصیص فیجب الحمل علی ذلک البعض
ویسقط ما ذکرتموه هذا مع ان الحجة غیر وافیة بدفع القول بحجیته
فی اقل الجمع ان لم یکن المحتج بها ممن یری جواز التجاوز فی التخصیص الی
الواحد لکون اقل الجمع متعینا بتخلل کل تقدیر وعن الثانی
بالمنع من عدم الظهور فی الباقی وان لم یکن حقیقة وسند هذا
المنع یظهر من دلیلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الی العموم
لا یضرنا واحتج الذاهب الی انه حجة فی اقل الجمع بان اقل الجمع هو
المتحقق والباقی مشکوک فیه فلا یصار الیه والجواب لا نسلم ان الباقی
مشکوک فیه لما ذکرنا من الدلیل علی وجوب الحمل علی ما بقی اصل
ذهب العلامة فی التهذیب الی جواز الاستدلال بالعام قبل
استقصاء البحث فی طلب التخصیص واستقرب فی النهایة

عدم

عدم الجواز ما لم یستقص فی الطلب وحکی فیها کلا من القولین عن
بعض من العامة وقد اختلف کلامهم فی بیان موضع النزاع فقال
بعضهم ان النزاع فی جواز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص وهو
الذی یلوح من کلام العلامة فی التهذیب وصرح به فی النهایة وانکر
ذلک جمع من المحققین قائلین بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
ممتنع اجماعا وانما الخلاف فی مبلغ البحث فقال الاکثر یکفی بحث یغلب
معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا یکفی ذلک بل لا بد من
القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود فی المقامین لنقل جماعة القول
بجواز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمین و
نقیع احتج به ابن سریج لکنه ضعیف ورد بانا قبل ان یصل قائله انه
قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص یجب اعتقاد عمومه جزما ثم
ان لم یتبین الخصوص فذاک والا تغیر الاعتقاد وینقل عن بعض
العلماء انه قال بعد ذکره لهذا الکلام ومن هذا القائل وهذا
غیر معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما
هو قول صدر عن غباوة واستمرار فی عناد اذا عرفت هذا فالاقوی

عندنا انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب
التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل
دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من
جزئيات ما ثبت لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد
خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف في مثله احد
الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل
على عدم الوجود فلو اشترط لادى لابطال العمل باكثر العمومات
احتج مجوز التمسك به قطعا قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص
في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا وهذا المعنى بعينه موجود
في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا
والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود
ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب

وهو

[illegible]

وهو كما ترى في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام
والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل
اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك
الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقايق واحتج مشترط القطع
بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة
قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا
وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا
لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث
المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب بمنع القطع
اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه
كثيرا ما تكون المسئلة مما يكثر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم
ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر الفصل الثالث فيما يتعلق
بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او
غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل
يخص معه الباقي او يختص هو به فيه اقوال وقد جرت عادتهم بفرض

الخلاف والاحتجاج فى تعقب الاستثناء ثم نشرع فى باقى انواع ا
المخصصات الا ان الحال فيها كالحال فى الاستثناء ونحن نجرى على منهجهم
حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لا مبادرا الى تغيير
اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل
المتعاطفة ظاهر فى رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا
القول عن الشيخ ره وقال آخرون انه ظاهر فى العود الى الاخيرة وقيل با
لوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة فى اى الامرين وقال السيد المرتضى انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان
للقول الثانى فى الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف
فى استعمال الاستثناء فى الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول
محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا
يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة فى التهذيب
وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما
عرى عنها والذى يقوى فى نفسى ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين
لاحدهما الا بالقرينة و ليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه

كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى ره
وان كنا فى المعنى موافقين له ولو لا تصريحه بلفظ الاشتراك فى
اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذى اذهب
اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو
انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعى وتجويز
رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا يقطع على ذلك الا بدليل
منفصل او عادة او امارة وفى الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشئ يرجع
الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت فى مذهبى الوقف والا
شتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة
التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها
او فى جملة الجميع وهذا لا اثر له فى الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج
الى القرينة فى الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه
المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وقد
بذكرها بعض فى تحقيق المقام وهى ان الواضع لا بد له من تصور
المعنى فى الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا

او الفاظ مخصوصة متفنّنة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا
لخصوص التصوّر المعتبر فيه اعني تصوّر المعنى والموضوع له خاصّا ايضا
وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصوّر معنى عامّا ينلدرج تحته جزئيات اضافيّة
او حقيقية فله ان يعيّن لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عامّا لعموم التصوّر
المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعيّن اللفظ او الالفاظ
بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا
توجّه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع
فيكون الوضع عاما لعموم التصوّر المعتبر فيه والموضوع له خاصّا في
القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل
مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه
لعموم الوضع والموضوع له في ذلك بيّن ومن القسم الثاني المبهمات
كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به
اليه لكن باعتبار تصوّر الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك

الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق
الا على الخصوصيات فلا يتحقق هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في
اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى
العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل
ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع
من النسبة لكل واحد من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء
واستعلاء معيّن مخصوص وفي معناها الافعال الناقصة
واما التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص
فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم
المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء
معيّن مخصوص كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما
لكل نسبة للحدث التي حدثت عليه الى فاعل مخصوص واما الخاص
فبالنسبة الى الحدث وحده فح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الا
ستفتاء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما

الحرف منها فقط واما الفعل فلان الاحتياج به انما هو باعتبار النسبة

وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل

المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثنا

الى كل واحد يقتضي صلاحيته المستثنى لذلك وهي تحصل باحد منها

كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون

مشتقا او اسما مبهما او نحوها مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاتي

الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم

المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع

بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد

الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج

الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج

اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا

لمسميات متناهية بحيث يطلق يدل على تلك المسميات اذا كان

العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة

بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسماه غير متناهية

بلغ

فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء

نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا

للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود

الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر وح فحكمه حكم المشترك

وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا يتعدد في

وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية

موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين

بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الكل

للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول ان القائل اذا

قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يحسن ان يستفهم

المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة

والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان

الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة

على انها متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه

وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء يعقب جملتين

عاد اليهما ثانيا وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعى من خصه بواحد منهما
انه اذا عاد اليهما فللدلالة دلت ومن يعيده اليهما انه اذا اختص بالجملة
التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين
واذا كان الامر على هذا يجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا
لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعوده الى الامرين وحقيقة في كل واحد
منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه
لا بد في الاستثناء المتعقب جملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا
او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا
في كل شيء يعتمد من قطع على وجوب رجوعه اليهما فلم نجد فيه
دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على
عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيها
يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فيجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على
شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت
جيراني واخوتي ذكوتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان

كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان
ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدده من الافعال كما يحتمل ان
يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع على
ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الكلام فكذلك
يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام تاتي بعد
تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يتكلف ان الواجب فيما ذكرناه
القطع على ان العامل في جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل
على خلاف ذلك لان هذا من يتكلفه مكابرة ودفع للمتعارف ولا
فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان
الفعل الذي يعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما
نعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبانه
من خواص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو
الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع
العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوضع للعين

ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه
يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك من وضعين
لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما
عن الثالث فبان عدم الدليل المعين على تخصيص عوده الى الجميع او اختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين
ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع
انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه وقد قلناه حجة القول
بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل
يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما
بنفسه واتحاد معنيهما فان قيل نعم في اية القذف الا من تاب
جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير
الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن
عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا
كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها [illegible]
فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى

اذا تعقب

اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بالاتفاق فكذلك الاستثناء بغيره
والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء
صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب
عوده الى الجميع كالفاظ العموم لما لم يكن فيها ما للبعض اولى
من الاخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار
وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق اداة
الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى
كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرره بعد كل جملة لاستهجن وكان
مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا اولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر
التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام
وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه
لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه
فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب

ان يوثق بجميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل
بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة
وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب
الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه
بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي
وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله
وانما ادخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ
والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقيب المشية اكثر من جملة وقوف
حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع
على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان
حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده
اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه
للتشبيه بها في هذا المقام وانما يجب ان يشبه بالجمع المنكر فانه

صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب
الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد
اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كانوا يريدون الاستثناء
من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اخر الجمل هربا من
التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من
الجملة الاخيرة فقط فلابد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه
وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه
بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة
اللحوق والتاني فيه ليتبين حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا
لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا و
بعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان
الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة

لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان
المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه
ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا
معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان
نعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان نعلقه بغيره
الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة
تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بانه
لم يجز تخصيص غيرها لا لضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى
الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر
كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة وللاتفاق
بجميع النحويين المستقلين على الاتي الواحد الخامس انه لا خلاف
في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد
المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره

دفعا

٧٣

دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة
الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه
يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين
الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة
بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب
عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب
للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله
بمخالفة الاول فاسد اولا فما لعدم فيه للحكم بحال اما على القول بان
الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد
كما هو راي محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى
منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما
على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء
قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا
بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل بعض
الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذا فان المجموع

[illegible]

عن اصالة الحقيقة والميل الى المجاز عند قيام القرينة ما لا يدانيه
شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخير
في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذرية
فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا
للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في التعلق عرفا وانقطع
عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي
بفساده وان كان المراد ان المتكلم باللفظ العام ارادة العموم
والاستثناء مخالف لهذا الاصل في القاعدة او استصحاب هذه
الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام
متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي
وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى
يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات
وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخير ايضا
ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت نعم ان المقتضي

لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان
لمريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث
شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء مجال الاحتمال نعم لو كان الغرض فيما يتعلق بتخصيص الاخير فقط
كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصاص واللفظ صالح بحسب الوضع
لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان
تعلقه بالاخير متحققا للوضع على كلا التقديرين وصح التمسك
في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس
من القول بالاختصاص بالاخير في شيء وان قدر عروض اشتباه
فيه عليك فاستوضحه بالندب في صيغة الامر فانما على القول
باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القراين
تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا امر
متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل
لكونه زيادة في التكليف مبني انه اذا قامت القرينة على ارادته
كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به كان استعمال

عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط وهذا
مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة
على القول بالاشتراك انما هو فى الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند
من يقول بانها حقيقة فى الندب وعد بعض الاصوليين القول با
بالاشتراك فى فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون
على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافى الدلالة عليه بالاعتبار
الذى ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم ان قصد المتكلم
الكل او الاخيرة وحدها كنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال
فالشك فى قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة
الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته
بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص
الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقى متجوزا ومتعديا عن موضع
اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم اللفظ فى المفردات
وانتفاء الدليل فى كلامهم وفى الواقع على كون الهيئة التركيبية
موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل

جواز

جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة
وفى تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة
الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ليست على اطلاقها
بل لها شرائط وهى ههنا مفقودة ثم الجواب عن الثانى ان حصول
الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضى عدم القطع بالتعلق
بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد
محتمل لا واجب واما قوله لرجحان مع افادته واستقلاله الى قوله
البطلان لان ما يستقل بنفسه لا تعلق له بغيره وجوبا ولا
جوازا الا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من
الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع
وان لم يكن لازما قال علم الهدى ومن يميل الى هذه الحجة فى جملة
جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع
بانه من غيره دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضى
ان يتوقف فى ذلك كما ذهب نحن اليه لانه يجد دليلا على ان الا
ستقلال يقتضى ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان

لم يجب فهو جايز فول ابن قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده
المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب
عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص الاخير
بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه
وعن الرابع انا نختار عدم الافراد قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل
في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع لضعف دليله
ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها معنى الاستثنا
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نايبة عن استثنى كما
ان حرف الندا نايب عن انادي وهو المختار سلمنا لكن نمنع عدم جواز
اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا لم نجد نعيده بها
وانما ذكر بعض الائمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر
وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل
الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص
عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول

الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين
في العمل اذا كان مقتضياهما واحدا كاعطاني فاكرمني الامير واعطيت
واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب
المفعول من غير تنازع وقد وافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين
مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد
المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة
ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة
انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو
حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد
منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر وفيهما معنى واحد
بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما
به على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الجزء
عن الخالي من الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المروي
والثالث هو المطلوب ثم انه يجوز سيبويه قام زيد وذهب
عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا

يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل
عنه ثم من النص على عامل الحال وقد نقل هذا الحكم ابن هشام عن الائمة
عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف وانتفاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من
الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم لان تعليقه
بالامرين يقتضي التناقض وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال له
عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية
فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا
عن الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم
المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل
ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله له علي عشرة الا درهمين
وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما
لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة
فيفيد ذلك فتم وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى
الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه

ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء
وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير
الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد
منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من
قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع وهو
فاسد ولا ارى فيه شيئا واذا امعنت انت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه
عليك طريق سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن الزيف **اصل**
ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما
يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى
المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف
ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا وله امثلة
منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق
بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات
وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان كلا من احتمالي التخصيص

وعدهما ارتكابا للمجاز اما الاول فلان لفظ العام حقيقة في العموم
واستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان
تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على
المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مستعملا
به سبيل الاستخدام فانه من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره
المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات ومن
المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعنى الرجعيات واذا ظهر
هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح وانتفائه انتفاء
فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعنى المظهر وصيرورته مجازا
يستلزم تخصيص المضمر لا ينعدى الى العام فلا يقتضي مجازيته فبان ان
المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزم التخصيص لكون
الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما
كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لا لما يراد بالمرجع واذا كان معنى مجازيا
له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه
مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته ومع ذلك خلاف التحقيق والاظهر

ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير
عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد
على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان
التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا في نظايرها واما مع التخصيص
فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظ بعد ما
قررناه انه لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما
هو بين التخصيص والمجاز واذا تساويا واما ذهب بعضهم الى رجحان
التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة
مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع مجيز الشيخ
وما بعيد ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه
دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان
كلا منها لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره
وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من
عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني

المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا
للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاصه
التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم فلما لم يكن ثم وجه يرجح احد
المجازين على الآخر لاجرم وجب التوقف لا ريب في جواز تخصيص
العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة
خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض
مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما
يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
على خصوص ذلك الخاص فان حجية الاقوى ظاهرة وليس الامر ههنا كذلك
فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح
المعارضة ح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة
الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق
ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا ينقص في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات
اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه

ظاهر

ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه
مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة
منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد فانه قال في اثناء كلامه
على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة
على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام خص
من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام
قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف
بعض واليه يميل المحقق لكنه بناء على منع كون خبر الواحد دليلا
على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد
عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل
به لنا انهما دليلان تعارضا فالعمل بهما ولو من وجه اولى ولا ريب
ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص
ولغي بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد
ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه
لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم

مثله بيان اللالفة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان
والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت
العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ
والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض
الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعا فلم يلزم ترك القطع بالظن
بل هو ترك للظني بالظني فبقي اخص وهكذا عام الكتاب وان
كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل
لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب
الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ
والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ فلا يلزم من تاثير الشيء
في الضعيف تاثيره في القوي فلينا مثل حجة المفصلين ان الخاص
ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة
الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة
الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بمنفصل كان عندها دون
المتصل والقطع يترك بالظن اذا ضعف بالتجوز الا لا يبقى قطعا

لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا
في الباقي فلا ترفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص
يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان
كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف
والجواب برجح الجمع بين الدليلين واعمال الكتاب
ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق
هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة في بناء
العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الحكم فاما ان يعلم تاريخهما
او لا والاول اما مقترنين او لا والثاني اما لتقدم العام او الخاص
فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام
على الخاص بلا خلاف يعتد به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله
بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له
كالاول وهو الحق ومن المجوزين قائل بانه يكون ناسخا وهو من
لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين دادله وهم .

المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق ذلك انشاء الله
الثالث ان يتقدم الخاص والأقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق
والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ح ونسبه
المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم
بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص
ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده
ولا كذلك العمل بالخاص فانه يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته
وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذوي التحقيق فكان
اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخر
عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان
فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص
فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف
لا ساتر لانكارها ومجرد الاشتراك في اسم التخصيص نظرا الى المعنى لا
يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى
حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما ترجحه القول بالنسخ وجهان

احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو
بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد
واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته
والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب
عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالتنصيص
يمنع من تخصيص بعضها لما هو فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مدلولة
باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه
من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع
فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد
محض اذ لا يمنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده
وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا للمراد ولا
ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ
هنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تأخير البيان وكانه يريد به عدم
جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له

وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا مع جعل صورة
التقدم من تاخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انه لا اثر له
حينئذ لتاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان
متاخرا ولم يتعرض السيد ان هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله
مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع
ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في
الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل
بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل
بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا
قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح
الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان
العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا
وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون رده
لعدم تقدم الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان
يكون مخصصا ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف

يقدم

يقدم والحال هذه على العام لجواز ان احتمال النسخ متعلق على
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق
فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان
يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح
احتمال النسخ لمعارضته احتمال التخصيص لانا نقول هذا معارض بمثله
فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور
وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه
بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول
قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد
الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم كما في صورة تاخر الخاص عن
وقت العمل فان التخصيص يمتنع لاستلزامه تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهنا يقتضي المصير الى التخصيص
حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه
اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم
بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص

بما اذا كان العام قطعيًا والخاص ظنيًا فليختص التوقف بما اذا علم
من الصور حاص من هذا الشوب وح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم
الخاص بقول مطلق لعوده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه
الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا
المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تاديته الا ان ... بوق
كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير
ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون
الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها و
هو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال
جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره و
هذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران
مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار
الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى
العمل بخبر الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه
فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي

يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع
الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه
بعد ملاحظة النزاع من جهة هناك ظ لدوران الخاص ح بين
ان يكون مخصصا او منسوخا فلا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب
رابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق هو ما دل
على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه
وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة
مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها
اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة
وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق
من وجه مقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني
اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما
نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر

قوله ... بل لا على شايع في ... الامر المشترك ظاهر ... بعلامات
وان كانت خارجة عن المقسم اذ المقسم لفظ المرمز حمله

بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من
جنس واحد بان كانا امرين او نهيين اولا كان يكون احدهما امرا والاخر
نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي
الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على
الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عادلا فاما
فاما ان يتحد موجبهما او يختلف واذا اتحد فاما ان يكونا مثبتين او
منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل
ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا
له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان
حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق
والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد

بارادة الندب

بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة
الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين
فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط
او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض الاشكال
في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي
يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على الاطلاق فانه
لا يحصل معه ذلك اليقين وقد احتج بعضهم دليلا على الحكم مثل ا
مع الدليل الاخير من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان
لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا
اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه
بمجيء المقيد منه تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد
يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص
فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا
المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان

بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه
وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص
والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي
هنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم معه لا قبله وما ذكره من
انما يتم لو وجب حصولهما قبله وليس الامر كذلك وسياتي لهذا
مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا
مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب
الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتري اللحم فلا يجزي اعتاق
المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة
الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد
ح لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا
مع وجود شرايطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما
بعيد ولا سيما الاخير اصل المجمل هو ما لا يتضح دلالته ويكون فعلا و
لفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه
وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه

اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر للفاعل وبالفتح للمفعول فيتعين
الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
لتردده بين الزوج والولي وكما في رجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح
لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو و
كالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييده الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما
احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت
هذا فهيهنا فوايد الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى
ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
مجملة باعتبار اليد وقيل وباعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف
ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق
هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال
الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء
عما كان متصلا به فيكون ظاهرا فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد

يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقول
غوصت يدى فى الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدى وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت
بيدى وانما كتب باصابعه قال وليس يجرى قولنا يد مجرى قولنا
انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص كل بعض منها
باسم من غير ان يقع كلمة انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد
على كل بعض من هذا البعض واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان
القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع
يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا فى الكل الا ان فهم ما على
الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه
والفرق الذى ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول
بل هما مشتركان فى تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها
على القرينة وان كان استعمال اليد فى الابعاض متعارفا
دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضى الاجمال بل الابد

من كونه

من كونه ظاهرا فى الكل بحيث لا يسبق احدها بخصوصه الى الفهم
والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر فى الابانة
الثانية عد جماعة فى المجمل نحو قوله صلى الله عليه واله لا صلوة الا
بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل ولا نكاح الا بولى مما نفى فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان
الفعل المنفى شرعيا كما فى الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد
فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال
وان كان لغويا مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة
شرعية فى الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا
صيام صحيحا ونفى المسمى ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء
وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت
له حقيقة شرعية كما هو الظ وقدر فان ثبت له حقيقة عرفية
وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لا علم الا
ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا
ايضا فلا اجمال وان فرض انتفاؤه ايضا فالظ انه محمول على نفى الصحة

دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا
يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهر
فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لأنا
نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح لبعض المجازات بكثرة التعارف
ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون
بأن العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال
اخرى فكان مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان اختلاف
العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في
الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه
عنده لا انه متردد بينهما فيهم عندهما لا الاجمال الا انه ثم عند كل
في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع
بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي الذات حجة
المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي يمكن بفوات شرطه او جزئه
فيجري النفي فيه على ظاهره فلا يكون هناك اجمال وكذا مع
اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما

اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل
الاجمال والجواب ثم ما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على
انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم ا
امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرأ كلام
العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود
من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير
او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال
احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح
متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لأن ما يقدر للضرورة
يقدر بقدرها فيتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية
شيء منها فلا يتعين البعض المراد عين واحد وهو معنى الاجمال و
الجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت
من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض
المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء

علیم او بواسطة الغیر ویسمّی ذلك الغیر مبیّنا وینقسم کالمجمل
الی ما یکون قولا مفردا او مرکّبا والی ما یکون فعلا علی الأصح ولبعض
النّاس خلاف فی الفعل ضعیف لا یعبأ به فالقول من الله سبحانه
ومن الرّسول صلی الله علیه وآله وهو کثیر کقوله تع صفراء فاقع
لونها الی اخر الآیات فانّه بیان لقوله سبحانه ان الله یامرکم ان تذبحوا
بقرة فی اظهر الوجهین وکقوله ع فیما سقت السّماء العشر فانّه بیان
لمقدار الزکوة المامور بایتائها والفعل من الرّسول ص کصلوته فانّها
بیان لقوله تع واقیموا الصّلوة وکحجّه فانّه بیان لقوله تع ولله علی
النّاس حجّ البیت ویعلم کون الفعل بیانا امّا بالضّرورة من قصده
او بخبره عن قصده کقوله ص صلّوا کما رایتمونی اصلّی وخذوا عنّی مناسککم
وحینئذ بالدّلیل العقلی کما لو ذکر مجملا وقت الحاجة الی العمل به ثمّ
فعل فعلا یصلح بیانا له ولم یصدر عنه غیره فانّه یعلم ان ذلك
الفعل هو البیان والّا لزم تاخیر عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا
فاعلم انّه لا خلاف بین اهل العدل فی عدم جواز تاخیر البیان
عن وقت الحاجة وامّا تاخیره عن وقت الخطاب الی وقت الحاجة

فاجازه

فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصّل المرتضی ره فقال
الّذی نذهب الیه انّ المجمل من الخطاب یجوز تاخیر بیانه الی
وقت الحاجة والعموم لو کان باقیا علی اصل اللغة فی انّه محتمل
لجاز ایضا تاخیر بیانه لأنّه فی حکم المجمل واذا انتقل بعرف الی وجوب
الاستغراق بظاهره فلا یجوز تاخیر بیانه وحکی العلّامة فی النّهایة
عن بعض العامّة بعد نقل الأقوال الّتی ذکرناها وغیرها قولا اخر وهو
جواز تاخیر بیان ما لیس له ظاهر کالمجمل وامّا ما له ظاهر وقد استعمل
فی غیره کالعام والمطلق والمنسوخ فیجوز تاخیر بیانه التّفصیلی
لا الاجمالی بان یقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقیّد وهذا الحکم سینسخ وقال انّه الحقّ ولا یکاد یظهر
بینه وبین قول السّید بعد امعان النّظر فرق الّا فی جهة ما
فانّ السّید لم یتعرّض له فی اصل المبحث وانّما ذکر فی اثناء الا
حتجاج انّ الاجماع من الکلّ واقع علی انّه لم یجز منه تاخیر بیان
مدّة الفعل المامور به والوقت الّذی ینسخ فیه عن وقت الخطاب
وان کان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من دعوی العلّامة ره

عن قول السيد وهو افقه لذلك القائل لعله وجوبا اقتران
بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف
بينهم من اشتراط تأخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا
من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين
التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من
تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه
للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يعد ان
وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع
لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الا
جمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب
عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة
لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي
يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا
من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب
معه على ما ستسمعه وسنبين ضعفه ولا يمتنع

عند العقل فرض مصلحة فيه يجوز لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه
على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب
الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به وحجة المانعين
على عدم جواز تاخير المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من
غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما و
الجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا
بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلوليه
فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على
منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب وحجة
المفصلة على جواز تاخير بيان المجمل نحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع
ان يعرض فيه مصلحة دينية يجوز لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا
ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه
الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان
يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك على البلد الفلاني وعولت
على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك

تذكرني بتفصيل ما تعمله وتأتيه وتذكرها اسلمها اليك عند
توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل
ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر
وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في
الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج
على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول
ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة
وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ
ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما
وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول
الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل
زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان
يسمى قتلا مجازا ولا يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير
دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة

تستعمل

٩١

تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا
هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه فلم يعدل به
عما وضع له الا ترى ان قوله خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا
فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء
فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس
كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم
يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون
المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده
يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على
الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به
على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل
عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل
قلنا مضمون هذا ان الحاجة ليس مؤثرة في دلالة اللفظ فان دل اللفظ
على العموم فيه فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة
على ان وقت الحاجة انما يعتبر في الفعل الذي يتضمن تكليفا فاما

ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز
تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات
وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثاني ان الخطاب
وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا ويكون وجوده
كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين
قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل
في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده
للخصوص وليس بعد هذا الا ان يعتقد انه على احد الامرين اما
بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله
فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نقض قول
اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم
مستغرق بظاهره على اتم الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى
مبالغا في تمهيده نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه
من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبا نقضه بالنسخ اولا

وتقرر

وتقرر ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية
تقتضي ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل
الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا
الفعل الى ان انسخه عنكم ونحو فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا
في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك
الظاهر فقد استعمل الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة
في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى
طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه
الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن السيد رحمه الله ادعى الا
جماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله حجة
للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه يحسن
منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه
عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا
واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراده
في حال الخطاب وهو من فوايده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض

مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد مجرى
خطاب العرب بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب
كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك
فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك
بيان لما لا يجب ان يفعل وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما
يجب ان يفعل قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم
تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر
يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير
البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون ان يكون
المكلف حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في
دفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر
يرجع الى صحة الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق
الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من
جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم ينبغي قول من يجوز تاخير
بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده

دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم
لهذه الاعتبارات كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها
لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه ههنا
وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غني محتاجين
الى تتمة التقريب فان مواضع الاستبعاد على زيادتها لا تكاد تخفى
على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما
ثانيا فالحق والتحقيق انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في
غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة
والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها
عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا
من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل
فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي
احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على منع
التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام ا
الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده

عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا بل لك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير
القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا
عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه
اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كان تحقيقه ولو كان
مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه
المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل ايضا على
انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم
يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك
خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي
من غير اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع ههنا
لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا من القرينة
يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل
فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص
الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها

فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى
يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها
ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد ره انه تكلم على المانعين
من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث
قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالعموم
ولا اصول ليعرف المراد بما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب
الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل
ويعتقد في الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول
وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا
خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة
المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان
البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد
وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور
باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من
معرفة المراد به وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقل

بالعمل فيكون بيان في الاصول ويخاطب الخاطب

على الأمر الى ان المخاطب بالا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا
هو قول من جوّز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان
وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه
معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع
المعرفة فيه قلنا ليس الأمر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بدّ منه
ولا يمكن ان تقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا
كان البيان في الرجوع الى الأصول لانه تعالى قادر على ان يقرن
البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الأصول
هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال
له اذا جوّزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصّصه
لكنه يكون موجودا في الأصول والمخاطب به مكلّفا بالرجوع اليها
فما الذي يجب ان يفهم المكلّف من العام قبل ان يعثر على المخصّص
في الأصول فان قلت يتوقّف عن اعتقاد احد الأمرين بعينه
يعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصّص قلنا ما الفرق بين
هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق

بينهما

بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء
الأمرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن
العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب
بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوّز
وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى
من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل
ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادّعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره
من الوجوه الثلثة فانه يرد عليه لا نسلّم دلالة العرف على القبح في الكلّ
نعم هي في غير محلّ النزاع موجودة ومجرّد الاشتراك في مفهوم التجوّز
لا يقتضي التسوية في جميع الأحكام واما الوجوه التي استشهد بها
فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الأول وهو الارشاد
عن الفعل المهدّد عليه مقارن للخطاب فلا بدّ من اقتران
البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع مقارنة
قرينة للفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة انما هو باعتبار

عدم تحقق مسمى التمهيد المعم حصوله لا بمجرد كونه تأخيرا والوجه
الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا منعنا في التأخير فيه وان
فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا نجديه والوجه الثالث ليس
من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاضداد وليس لها وقت حاجة
ينصّ والتأخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء
العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجردها عن القرينة المبينة
للمراد منها حال العدول عن موضوعها بعيد كما بينا على ما هو
التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وتجد معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نتم انه بالتأخير
يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع
تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتم
وقت الخطاب فلم لانه المدعى وان كان ما بينه وبين وقت
الحاجة فسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخ من
ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على
الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل

واحد منها بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة
مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز واسا اذ من المعلوم
ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان
الحاجة ليس يؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا اما المانع من تأثيره معنى
انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم
يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي تبعد في هذا التأثير
وانتم تقولون بمثله في زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام
المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم
بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب
القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة نعم ان الدلالة عندنا
وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر
لا يجوز انكار اصل التأثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم
قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز
التجوز قبله وعدمه بعده كما يقول هو في وقت الخطاب
فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي فيحصل الدلالة

من بعد قوله ع ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء
لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد
من اقترانه ببيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح
لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي
مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر
فلا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكر من الجمع
الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة
بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يجدي
وخفاء التفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا
يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون
بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة
على كل حال المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع مطلق لغة على
معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا
وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو

اتفاق

اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور
الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف
في المواضع الثلثة فزعم قوم انه محال واحال اخرون العلم به مع
تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم
والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهي بالاعراض
عنها احرى وبالاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع
الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في
مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا تجدي
طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في
التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة
العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية
اذ زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب
الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في
جملتها لانه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك
الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه

عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره
حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف
عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى
ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام
بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه
في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه
في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن
هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين
او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر
واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة
من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما
حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم
فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة
قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه

وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل
وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما
حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا
به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية
ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في
الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع
بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع
وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه فان تسميته الشهرة اجماعا لا تدفع
المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في الاصول
من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء
الدليل على حجيته منه كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف
عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب
منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد تنالها يد التاويل
وبالجملة فالاعتراف بالخطا في كثير من المواضع اخف من ارتكاب

الأعتذار ولعلّ هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوايد الأولى
الحق امتناع الأطلاع عادةً على حصول الأجماع في زماننا هذا وما ضاهاه
من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون
قوله مستوراً بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكلّ اجماع يدّعى
في كلام الأصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستنداً
الى نقل متواتر واحاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بدّ
من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على
ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الأئمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم
فيمكن فيه حصول الأجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض
علماء اهل الخلاف حيث قال الأنصاف انه لا طريق الى معرفة حصول
الأجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم
باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزماً قطعياً ونعلم اتفاق الأئمة عليها علماً وجدانياً
حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه وانت بعد الأحاطة بما

قررناه

قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الأعتراض عن ذلك القائل لأن ظاهر
كلامه ان الوقوف على الأجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير
ممكن عادةً لا مطلقاً وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به
من طريق النقل كما صرح به قوله اخيراً علماً وجدانياً حصل بالتسامع
وتظافر الأخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة
من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعاً قطعياً وخصوصاً مع علم
العين للجزم بعدم دخول الامام ع مع عدم علم العين لا يعلم ان
الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الأجماع هو الوفاق لا عدم
علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او
عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي
ضعيف لأن العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلاً وليس الخطأ بمامون على الظنون الثالثة حكي
ايضاً عن بعض الأصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان
كان مراده الحاقه في الحجية لا في كونه اجماعاً فانه يحتج له بمثل

الاعتداد ولعلّ هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوايد الاولى
الحقّ امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه
من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون
قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكلّ اجماع يدّعى
في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا
الى نقل متواتر وآحاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بدّ
من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على
ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم
فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض
علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم
باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الائمة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما

فهنا

الحمد

بعون علی   در سنه [illegible] حماری که حمار [illegible]

[illegible] محمد میکرد [illegible] صحرای [illegible] با [illegible] در [illegible]

محمد بیاورد [illegible] خلاف [illegible] بیاورد تا [illegible] صحرای

تمام شد بعد [illegible] حمار [illegible] بیاورد

که از [illegible] حمار تلف شد [illegible]

از عهده قیمت [illegible] ۱۵ [illegible] محمد

قیمت حمار [illegible] ۵ [illegible]

عند الله و عند الرسول [illegible]

قرّرناه خبير بوجه انه فاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لأنّ ظاهر
كلامه انّ الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير
ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انّما يدلّ على حصول العلم به
من طريق النقل كما صرّح به قوله اخرا علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة
من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا وخصوصا مع علم
العين للجزم بعدم دخول الامام ع مع عدم علم العين لا يعلم انّ
الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فانّ الاجماع هو الوفاق لا عدم
علم الخلاف وهل هو حجّة مع عدم متمسك ظاهر من حجّة نقلية او
عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي
ضعيف لانّ العدالة انّما تنفي من معها تعمّد الافتاء بغير ما يظنّ
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء مأمونا على الظنون الثالثة حكيها
ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقرب انّه
لكان مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا فالحجّة له بمثل

ماقاله فى الفتوى التى لا يعلم لها مخالف ويقوى الظن فى جانب الشهرة
سواء كان اشتهارها فى الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى ويضعف
بنحو ما ذكرناه فى الفتوى وبان الشهرة التى يحصل معها قوة الظن
هى الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا
فى كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدى ره
فى كتاب الرعاية الذى الفه فى دراية الحديث مبينا لوجهه وهو
ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه فى الفتوى
تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما
حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا
الذى تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين ابن طاوس وجماعة
قال السيد ره فى كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرنى جدى
الصالح ورام بن ابى فراس قدس الله روحه ان الحمصى حدثه

انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد
عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذى يفتى به ويجاب على سبيل ما
حفظ من كلام العلماء المتقدمين اذا اختلف اهل العصر على
قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل
الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطا المشترى البكر ثم يجد بها
عيبا فقيل الوطى يمنع عن الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمس فقيل يفسخ بها كلها وقيل
لا يفسخ بشئ منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون
البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث
يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق
على انها لا ترد مجانا والثانى كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه
وافق فى كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه
فى صورة المنع اذا دفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم
يجز وفى صورة الجواز لم يخالف اجماعا فلا مانع سواه فجاز والتجه

على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين فهنا قطعا
فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية
مبنية الفتنة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما
زاد اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع
من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين
علقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل علاقة بها
كما في زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل
التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين
الاثنين فانه فصل وان لم يكن بينهما علقة قال قوم يجوز
الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام
مع احدى الطائفتين قطعا فلازم ذلك وجوب متابعته
في الجميع وهذا كله واضح اذا اختلفت الامامية على قولين
فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام
احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب
فان كانت مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم

وجب

١٠

وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديها
دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما
شاء ومنع الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم
منه اطراح قول الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية
اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من
العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت
كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع
مثله كما تقدمت الاشارة اليه قال المحقق ره اذا اختلفت
الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين
قال الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك
يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد
وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هذا
كالسابق في غاية الحسن والوضوح اختلف الناس في ثبوت

الأجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فضلا لبه قوم وانكره آخرون
والأقرب الأول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله
بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من
اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كليته الثانية
فان السنة اعنى كلام النبي صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين
ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد الأولى لا بد حال الاجماع
من ان يكون علم باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف
بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل
اخباره ليكون حجة وجب البيان هذا من النقل ليس لان ظاهر
الحكاية الاستناد الى العلم والعرض استنادها الى الرواية فترك
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث ينقل في حيز النقل
حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند المحققين
الأحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما ياتى بيانه
في موضعه وان سبق الى كثير من الأوهام خلاف ذلك فانه كثير
ناش عن قلة تامل وحينئذ فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين

وبين

وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان
هناك يكون شيء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض
بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد
الوسايط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسياتي ان قلة الوسايط
من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح
الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل
الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب
الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد
عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب
استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين
المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين
ان المراد به المعنى المصطلح فما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب
ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لذلك
فلا حجر عليه في الاعتداد به وذلك ظ في الاخبار
ينقسم الاخبار الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة.

بلغ مقابلة
جزاه الله واتمنى

يفيد بنفسه العلم بصدقه ولاريب فى امكانه ووقوعه

ولاعبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى

ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية

والامم الخالية كالعلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود

الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا

منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة

اذ لا ينافى كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد

بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع ذلك

لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما

نقلوا عن موسى وعيسى ع انه قال لا نبى بعدى وهو ينافى نبوة

نبينا صلى الله عليه وآله فيكون باطلا ومنها انه كاجماع الخلق

الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول

العلم به يؤدى الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشئ

وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضرورى

لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات

واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا

الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما فوجدنا الثانى اقوى بالضرورة

ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه

الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك فى الضرورى فهى كشبه السوفسطائية

لا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد

يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر

مؤلف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل

شخص على انفراده وعن الثانى ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل

بشرائط المتواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم

قوعه والفرق بينه وبين الاجماع على الاكل وجود الداعى على

اكل الطعام الواحد وبالجملة توجد العادة هنا وعدمها هناك

ظاهر وعن الرابع ان تناقض النقيضين محال عادة وعن الخامس ان

الفرق الذى تجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما

نوعا وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الآخر وعن

السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد

من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر
يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين
فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تو
اطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث
العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ
جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر
والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة
تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد
الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى وهو جيد
وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد انما اذا
كان هذا العلم يعني من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب الحاصل
عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله
من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقول لنا اي فرق بين خبر
البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القران كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق ايضا

٤٤

١٠٣

بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد الامامية بنقله
والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار
البلدان وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا اخر ظاهرة الفساد
فنعرض عنها اعراضا ... قد تتكثر الاخبار في الوقائع وتختلف لكن
يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام
فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك
كوقائع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد
كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك
منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع
وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام
قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القراين
والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت
وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال
منكرة غير معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك والاكابر

ملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم منه موت الولد
نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك و
هكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين
بل بادونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختالجنا في ذلك
ريب ولا يعترينا فيه شك واحتج المخالف بوجوه احدها انه لو
حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله عادته
بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني
انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك
الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جايز واللازم باطل لان
المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع
النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطية
من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول
فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام بالاطراد في مثله فانه لا يخ
من العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل
مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطية ولو

وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع
المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد وما عري من خبر الواحد
عن القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك
من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره عن ابن قبه ويعزى
الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل
هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كا
لسيد المرتضى وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس
الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه
من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت
هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوايف
لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف واحدا من القوم
حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف وعلقه باسم
الجمع اعني القوم في كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا
المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف

[illegible]

قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد
من قومهم او لينذر البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد
من القوم اوما يؤدى هذا المعنى من وجوب الحذر عليهم بالانذار
الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد
فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس فى الاية ما يدل عليه
فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقى باعتبار استحالته
على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب
لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه
لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه
ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب له
لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب
اقرب المجازات لا الايجاب فى موضع النظر فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه
اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه
قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهرى قال ولا يكون الا

فى التخويف وقريب من ذلك فى الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه
ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما
يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المواخذة فاعله واذا
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما والخطب فيما سواهما سهل
اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على
القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه فى الاية يدل
على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق
قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء
والاصوليين للتفقه فى زمن الرسول صلعم على الوجه المعتبر ليحمل
الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوى هو مطلق التفهم
فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله
فى ذلك العصر الثانى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجىء الفاسق فينتفى
عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند

بخبر الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل
لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بيّن وما يقال من
ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على
القول بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها
الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة ع واخذوا
عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء
بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة و
الضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار
وفي زمان امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير
الى خلافه ولا روي عن الائمة ع حديث يضاده مع كثرة الروايات
عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالا
خباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الآحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي
وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى
واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك

هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة ع
مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب و
حديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في
اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى
في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة ع فلولا
ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرءوا من العامل به وممن وافقه
من اهل الخلاف احتج بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة
والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد
تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم
احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الفرع الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي
لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام
في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد
غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع

على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة
البراءة لا يفيد عير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض
بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف
فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا
من اخبار الآحاد يحصل بها الظن ما لا يحصل شيء من سائر الادلة
فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم
من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا
نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار وهي كما اشار اليه
المفيض نحو بعض الاسباب والشروط الشرعية كزوال
الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها على
محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالاتيان
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك

بواسطه ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر
وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن
ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره
الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه
في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف
بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك
الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها
بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال
ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق
بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه وظهر
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكاليف
المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع

[illegible] قوله ... بين ... [illegible] ... السيد ... [illegible] ... العمل به ... [illegible]
... [illegible] ... عمل ... [illegible] ... [illegible]
... [illegible] ... [illegible]

المفيد ٣

للشرايط الآتية للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن
الظ وشلبي في اصالة البراءة لمن التفت اليها يجى ماذكره احيانا
في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تعم ولا تقف ما
ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعم ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات
الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي
تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما
ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
قال لانا نعلم قطعا علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك
ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز
العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملاؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الا
حتجاج على ذلك والنقض على مخالفهم فيه ومنهم من يزيد
على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول

/٢٥

٤

١٠٩

ان يتعبد الله تعم بالأخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال
في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب
المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك
قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من
شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على
التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول
انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح
بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بافعلهم لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له
وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب
عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل
وقد وجد كما عرفت على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق
في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار

على ما كانوا يعتقدونه وانه يحتمل لذلك انهم ولغيرهم مما ينافي عمومها
او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لاسيما بعد ملاحظة ما
تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه
الرابع من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة تقتضي مشاركتنا
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به
عنا من زمن وهذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره السيد المرتضى
فجوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا
غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله له نقض
لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا
ان التكليف بالحج ليس بجاري عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي
بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة
وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا
يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية
مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلى الله عليهم اجمعين

فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم
ولم يتعذر عليهم العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا
هذا لفظه فان قيل ان سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء
تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم
بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
ذلك فيه ولعله الاقل نعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا
في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن
تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل به عليه
والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا
ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية
امر ممتنع في هذا الزمان وامثاله فالتكليف فيها بتحصيل العلم
غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه
ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه انهم فيستوي ح
الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات
الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل

العلم فيتوقف العمل بالا يفيد على قيام الدليل القطعي عليه ولا
حاجة بنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيامه حتى على العمل بخبر
الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات
بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما
بالتواتر واما بامارة واما علامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب
بسند مخصوص من طريق الآحاد ويبقى الكلام في التدافع الواقع
بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه الى الاصحاب بدل
عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من
كلام اوايل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع
التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ حالم
وامثاله من علماء المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار
في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية فلم يظهر منهم
ما يدل على موافقة المرتضى فالانصاف انه لم يتضح من حالهم

المخالفة

المخالفة لما ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين المعاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
لتظهر مخالفتهم لرأيه فيه وحقق تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه
بعد ان ذكر عنه وحكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان
عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين
فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة
اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه
لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين
لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو
رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في
هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج
الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر
ما ذكره هناك وزاد في تقريره ما لا حاجة لنا الى ذكره وما

فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه
العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز
ان يكون طلبا لتكثير القراين وتسهيلا لسبيل العلم بصدق
الخبر لما في الوجه الثالث من القول الاول وكذا اعتنائهم بالتواتر
فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر او حرصا عليه وعلى هذا يحمل
روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول
وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد
عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه
المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان بقية الوجوه لا سيما في الاخير
كفاية انشاء الله تعالى   وللعمل بخبر الواحد شرايط كلها
تتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي
وان كان مميزا اما الحكم في المجنون وغير المميز فظاهر وقد نقل الاجماع عليه
من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف وجمهور اهل
الخلاف على ذلك ايضا وذهب الى بعض منهم القبول قياسا على
جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه

اولا وسلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع
اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي
عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية من
الله ربما منعه عن الكذب والقبيح باعتبار علمه بانتفاء التكليف
عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق العقاب لا مانع له من الاقدام
عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ
لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرايط لوجود
المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يصلح
مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره في لغة
قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة
على عدم قبول خبر الكافر وهو ظاهر الثالث الايمان فاشتراطه
هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفرقة
الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا

وهو شامل للكافر وغيره لان الفسوق في العرف المتقدم ... [illegible]

الا انهم يرون النبوة المستقبلية ... [illegible]

بان الطايفة عملت بخبر عبد الله ابن بكير وسماعة وعلي ابن ابي
حمزة وعثمن ابن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون و
اجاب المحقق ره بانا لم نعلم الى الان ان الطايفة عملت باخبار هؤلاء
والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة
من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكي والدي ره
في فوايده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سئلت والدي عن
ابان بن عثمن فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تع
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية ولا فسق اعظم من عدم
الايمان واشار الى ذلك ما رواه الكشي من ان ابان كان من
الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع
العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكباير والاصرار
على الصغاير ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر
مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق ره عن
الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في

الرواية

الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطايفة على اخبار
جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى و
نطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت
فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام
جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة
بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار
هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل
والا فالفاسق في موضع وتوسط مجهول الحال انما هو بين من
علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل
في حقيقته فوجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا
بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن
حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد
من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص
عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما

فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل الأمر بالتثبت اى كراهة
ان تصيبوا ومن البيّن ان الوقوع فى الندم بظهور عدم صدق
المخبر يحصل بقبول خبر من اخبار من له صفة الفسق فى الواقع حيث لا
تحجزه عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك
اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية وجوب التثبت
عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الأمر فيتوقف القبول
على العلم بانتفائها وهو يقتضى بملاحظة نفى الواسطة اشتراط
العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول
لانه مبنى على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين
فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما
نظره فيه الى قضية العمل الذى ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا
به عموم ظاهر الآية لكنه مردود باسناد اليه المحقق وحاصله
منع اصل العمل الا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى
اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج

١١٣

ثانيا بان عملهم انما يدل على قبولهم تلك الأخبار المخصوصة لا مطلقا ومن
الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الأخبار وبقى
فى المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر الحجة بموضع
الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقريب الذى ذكرنا انما يتم
فيمن بعد عهده عن اوائل زمان التكليف كما هو الغالب والواقع فى رواة
الأخبار التى هى محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم
انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف
فيمكن فى حقه تحقق الواسطة بما لا يقع منه معصية توجب الفسق
ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع امكان
الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحقه ان الواسطة
المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الأمر ولكن العلم بوجودها
متعذر لان المعاصى غير منحصرة فى الأفعال الظاهرة ولا ريب ان العلم
بانتفائها الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل
الواقع فى الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت
الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق فى عدم الحجز عن الكذب

فيقوم فى قبول خبره احتمال الوقوع فى الكذب بظهور عدم صدق
الخبر على حدّ قيامه فى خبر الفاسق و سيأتى ان العلّة المنصوصة
يتعدّى بها الحكم الى كلّ محلّ يوجد فيه الشّرط الخامس الضبط ولا خلاف
فى اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون
مما يتم فائدة ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد فى الحديث
ما يضطرب به معناه او يبدّل لفظا باخر او يروى عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غيره ذلك من اسباب الاختلال
فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا
فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال
المحقق ره فلو كان مطلق السهو اصلا شرطا فى القبول لما صحّ العمل
الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر
يعرف عدالة الراوى بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة
بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك
ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل
الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية

من العالم بها وهل يكفى فيها الواحد او لا بدّ من التعدد قولان اختار اولهما
العلامة فى التهذيب وعزاه فى النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح
وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل فى تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وهذا عندى هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار
العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم
بها والبيّنة تقوم مقامه شرعا فيغنى عنه وما سوى ذلك يتوقف
الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على
مشروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل
المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم فى اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية
الواحد داخل فيه بحيث يكون المزكّى عدلا لا يجب التثبت عند خبره
واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفى الزيادة على المشروط فلان ذلك الا مجرد دعوى سلّمنا ولكن الشرط
قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة
بالشرط سلّمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بمعنى
الزيادة المخصوصة ظاهرة فى الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد

من المتبين اذا كثر شروطها يفتقر الى المعرفة بحصولها على بعض الوجوه

الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه

بعض الفضلاء المعاصرين هذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام

الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار

ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل

القياس وكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل

بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية

عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى

القياس وعن الثاني ان منشأ اشتراط العدالة في الراوي على ان

المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف

قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما تقدم

انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامها مقام العلم شرعا

فقضى العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي

الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة

العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم

قوله لانا نقول اي لانا نقول شهادة العدلين مقبول شرعا وقائمة مقام العلم بدليل خارج وهو الاجماع و اعتبار الشارع وذلك بان الاية دلت على اعتبار العلم بالانتفاء فتعارض وجب تخصيص الظاهر بعمل الشهادة من بين الدليلين واضح رويه منه

بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد

قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض

ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال

ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين ايضا على معنى انا نقول

اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور

فيه كيف وتخصيصها لازم وان لم نقف على تناولها للاخبار بالعدالة

من حيث ان تزكية الشاهد لا يكفي فيها بالواحد وهذا من اكثر الشواهد

على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت

هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء

بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد

اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر

السبب فقال بعض بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا

ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل

ورابع بعكس واستند وا في هذه الاقوال الى اعتبارات هينة

ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب

فايلا ينبغي منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل فلنقل على ما وصل
الينا والذي استوجهه العلامة هنا هو ان المزكي والجارح اذ كانا
عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما
وذهب والدي الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما
به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا
على ذكر السبب وهذا هو الاقوى وقد يختلط لا يحتاج الى البيان ومنه
يعلم ضعف ما استوجهه العلامة   اذا تعارض الجرح والتعديل
قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل
انه لا يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح
كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه
الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين ابن طاوس انه
ان كان مع احدهما رجحان يحكم الشديد الصحيح باعتباره فالعمل على
الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه   اذا قال العدل
حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية
الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار

والله

117

والدي وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اما قال
اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا
لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
هذا كلامه وهو عجيب منه بعدما شرط العدالة في الراوي لا لان الا
صحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع ا
انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته
لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه
بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة
وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض
حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل
البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا
من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل
رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة

السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح لابد
للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه
وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الرواة
فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه
او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه
بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه
ويحكى عن بعض الناس منع جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين الاقدم
خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول
فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض
اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله
من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه
والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار
اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف
ونحوها وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه
بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة نحوه مع القرينة

فلا مانع منه ومثله ان في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي
ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف
ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة
عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضي الله فانه
منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث
قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام
ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي
انه سمعه من لفظه وادركه نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض
ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من السيد في غاية الغرابة فانه سد
لباب المجاز اذ ما من مجاز والا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها
واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه
ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراه عليه تشبيها
له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة هذا الكلام
عن السيد في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال

انضمامها الى لفظة قراءة انه سمعه من لفظه فادرك نطقه به
وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه
السيد واتفاق من عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف
فاى مانع من اجراء مثله فى صورة الاجازة ولا اعتماد فيهما واحد المعنى
الثانى لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوى بها حدثنى واخبرنى
وما اشبه ذلك من الالفاظ التى يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا
وقد عرفى الجمع من العامة القول به وهذا الاعراض عنه حقيق هذا و
يظهر من العلامة فى النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى القول
بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث
قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه
له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها
وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفى الجواز على الاطلاق
الا ان التدبر فى سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفى جواز
الرواية بها بلفظ حدثنى واخبرنى ونحوه فانه ذكر قبل ذلك فى البحث
عن القراءة على الراوى ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ

119

الحديث على غيره ممن قراه عليه فاقر به حدثنى واخبرنى واجرى مجرى
ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قراه عليه واقر له به يجوز
ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه
وانه سمعه لا اقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثنى واخبرنى
لان معنى حدثنى واخبرنى انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا
الكذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة وهى ان يشافه المحدث
غيره ويقول له فى كتاب اشار اليه هذا سماعى من فلان يجرى مجرى
ان يقراه عليه ويعترف له فى علمه بانه حديثه قال فان كان
ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثنى
ولا اخبرنى ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر
ما يمكن ان يدعى ان عرف اصحاب الحديث اثر فى ان الاجازة جارية
مجرى ان يقول فى كتاب بعينه هذا حديثى وسماعى فيجوز العمل به
عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرنى او حدثنى
فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى ينبه على ان نفى حكم
الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثنى ونحوه

لا مطلق وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فما عنده
في هذا الوجه تسويه وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول فيهما
حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع
شك نظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القراءة والامر كما عرفته فظهر ان ما يوهم ظ تلك العبارة
غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل
انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا
الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد
من قراين الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها حينئذ بقاء
اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة وذلك امر مطلوب مرغوب
اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما
اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من
حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى
السماع ونحوه وذلك ظ ويبقى في هذا الباب وجوه اخر مذكورة
في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا طي ذكرها على غره

١٢٠ يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع
الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها
له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض
اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به ويحتج على الجواز
بوجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي
عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت
تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة
بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية
او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى
القائل وان تغاير اللفظ اذا ارسل العدل الحديث بان رواه
عن المعصوم ولم يلقه وسواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة
لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف
بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مط وهو مختار
والدي ره وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف
انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير عن

الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه
لما سنبيّنه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة
ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل
الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة
قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من
المسانيد الصحيحة ... لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند
سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز
الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم لانه
اقتصر على نقله عن الشيخ وحجته من غير اشعار بالقبول او الرد لنا
انه من شرط القبول معرفة العدالة للراوي كما تقدم بيانه وهي
منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى
رواية العدل عنه وهي غير مفيدة لانا نعلم بالعيان ان العدل
يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فانه
انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون
له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال

فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية
من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادة على مجهول العين وقد علم
حاله وان كان مستندا الى الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان
المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب
ان العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا لفظه عدالة الاصل
مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية
الفرع عنه وليست تعديلا لان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف
فيه او جرحه ولو عدله لم يقبل عدالة لجواز ان يجرحه غيره اذا عرفه
بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا
الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل المجهول
العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء
وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت
واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة وعلى اخره ان

عمل الطايفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا
نعلم القائلين بالقبول مع وجوه منها ان رواية العدل عن
الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين
حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث
الى الرسول م يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا
ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر مردودة كما نقلها
لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظ مما حققناه فلا نطيل
بتقريره ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص
كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده
الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما
يطلق هذا اللفظ مضافا الى راويه معينا على ما جمع السند اليه الشرائط
خلاه الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من
وجوه الاختلاف فيقع صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا
وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم

مختلفة

محذوفة للاختصار فيقع مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد
بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث
يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل
السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا
ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال
الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو
ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين
الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى
القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في
ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط
احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول
وتسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر
باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع
تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها
على السن الفقهاء في النسخ لا ريب في جواز النسخ
بجواز اختلاف المصالح على ان

ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا
على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل
ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه
قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول
لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو ممتنع
لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه واجتماعهما يستلزم كونه
حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح
فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا
يكون الامر به قبيحا   المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم
بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي امر
ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك
نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي
فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو
والاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه تعالى يشاء مثل هذا وعن الثاني

ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما
يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المأمور
لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان
كان حسنا كانا كذلك والا فقبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر
مرادا فلا يكون مأمورا به وينتفي النسخ حينئذ   يجوز نسخ كل من
الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ
الكتاب بالسنة المتواترة وهي بها ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف
وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف
جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز
ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه
وقد بالغ بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع
واما اصل الجواز فموضع وفاق وادعى البحث في ذلك قليل الجدوى

فتوك الاشتغال بتحقيقه اولى واما الاجماع فيجوز نسخه والنسخ
به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع
الوحي او لا قال المرتضى اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى
ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل
مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القول
غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة
في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه
العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال
كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع
الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه واله خبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطاء و
هذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل
الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي
تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم
ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على
خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ

ولا ينسخ به هذا كلامه وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام
السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي قال المحقق
النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع
لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون النسخ بذلك
المستند لا بنفس الاجماع قال المحقق ره وفي هذا الوجه اشكال والذي
يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال
الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجائز حصول مثل هذا في زمن النبي ثم
ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم
المعلوم من السنة والقران باقوال يدخل في جملتها قول النبي وهذا
الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه ثمرة كما لا يخفى ... مع النسخ
شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر
شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة
العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء وبعزى الى
قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها

تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد ولما العبادة الغير
المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هو هي نسخ ام لا والمحققون
على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا
فلا وهو الظاهر لما علم من تعريفه وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة
حكم المزيد عليه في الشرعية حتى يصير لو فعل مستقلا من دون تلك الزيادة
لكان غير مجزئ لكل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة
تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل
بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم
وكانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه الزيادة وتأخير
ما يجب من تشهد وسلام ومع نقد هذه لا يكون ذلك وكل ما ذكرناه
يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ
موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان
شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي
فيفتقر ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله

نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر
كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا
[نسلم] ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما
ثابتا بل يتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية
يلزم ان يكون الامر بالجميع نسخا لتعجيله اعلم برفع الدليل الثاني
شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين
غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والنسخ لا يثبت
بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها
اخرى ولما كونها لو انفردتا لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزئتين فان
الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء
من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما
اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم
بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما يثبت كونه
ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند المحقق اتى هنا كغيره من اثار
الكتب ملحقة هذا الباب في القياس والاستصحاب

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر
لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر
يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة
وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم
فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت ع وبالجملة
فمنعه يعد في ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها
خلاف بينهم فظاهر المرتضى المنع منه ايضا وقال المحقق اذا نص الشرع
على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما
عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا
وقال العلامة الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم و
جودها في الفرع كان حجة في النهاية لنا ان الاحكام
الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص
على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت
العلة وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول
الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا يحتمل ان يكون العلة هي

الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر
معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من
احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز
مثله في العلل العقلية حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها
بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية
سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا
القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تأكل هذه
الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما
سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا
قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر
هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة
ان عنيتم بها امرا آخر يتأتى فيه ذلك الاحتمال فهناك ثم انه لا بد في
ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا
ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر
فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صح بان العلة هي

الأسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة لبسلم الاسكار
الموهدا بني وجد لكنه ليس بقياس لأن العلم بان الأسكار من
حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في
كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون
هذا قياسا ثم قال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يكون
النزاع هنا لفظيا لأن المانع انما منع من التعليل لان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا احتمل لأن يكون في تقتضي التعليل بالأسكار المختص بالخمر
فلا يعم وان يكون في نفس التعليل بمطلق الأسكار فيعم والمثبت
يسلم ان التعليل بالأسكار المختص بالجزئي عام وان التعليل
بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان
قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الأسكار
ام لا فجعل البحث في هذا الا في ان النص على العلة هل يقتضي
هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه والاول
كان العلة لم تقف على احتجاج المستدل في هذا الباب فلذلك

حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام
المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع
انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد
يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى
فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه
وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف
ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما
دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نعطه الوجه
الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن
في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على
العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لأحد ان
يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه
يفيد ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ماله كان هذا الفعل المعين
مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه

لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره نحو موافقي المعنى
فلا بد ينبغي ان نعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي
ما قاله المحقق ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا
نطيل بتقريره ولتاحجة المنتفي فحواها ان المستفاد من العلة حيث
يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بالاذى الا
او وجه المصلحة   ذهب العلامة في التهذيب وكثير من
العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزايد
عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق
وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه
وفحواه عليه وسموه بهذا الاصل عند مفهوم الموافقة لكون
حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة
وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط
والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويسمى الاول لحن الخطاب ايضا
ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى
المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق   الا ابين

١٣٨

لا يكون منه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود
من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا
معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى
يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول
به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له وقد يقال
لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا
المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس و
النافي القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على
استحضار القياس واجيب بان المتوقف على الاستحضار هو القياس
الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر و
اجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع
ههنا لفظي لا طائل تحته   اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك
الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في
الوقت الثاني الى دليل المثبت وعامة من العامة على الثاني ويحكى عن

المفيد المصير الى الأول وهو اختيار الاكثر فقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة
ثم راى الماء في اثنائها فالاتفاق وقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل
يستمر على فعلها بعدها استصحابا للحال الأولى ام يستانفها بالوضوء فمن
قال بالاستصحاب قال بالأول ومن اطرحه قال بالثاني المرتضى بان
في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان
من حيث كان غير واجد للماء في احديهما واجدا له في الاخرى فكيف سوى بين
من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الأولى بدليل فالواجب
ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس ههنا
استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال الأول فقط والثانية
عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه
الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الأولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم للأولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت
الحكم في الحالة الأولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم
استمرار الأحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع
حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع

١٢٦

مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة
الأولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل
الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا
ان الحكم الثابت في الحال الأولى انما ثبت بشرط فقد الماء
في الحالة الثانية موجود اذ اتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف
في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد
زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية
بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك
وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الأحكام فذلك معلوم بالأدلة
وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ويقابل ذلك
بحسب من قال فيجب ان لا نقطع بحبس من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها
من البلدان على استمرار وجودها فذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار
من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي
خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا انه يمنع من

ذلك خبر متواتر فالدليل على ان ذلك كله لابد منه   القول
الآخر وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح دافعا
له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا
نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح دافعا فلان العارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارض
احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت
سليما عن دافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لا
نقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن
من احد طرفيه الى الآخر لا بالمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر
يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب
الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب
للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن
الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس
ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن

شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء النكاح ولم تقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك
الا الاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة
الشرعية على ما يقتضيه البرائة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا
اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب
محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر
حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في
الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف
في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل
على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان
يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد
اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون
الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت

الحكم لانا نفهم وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا مقيدا بوقت فلو زوال

الحل بطل الحكم وقوع المقتضى لا الى غاية فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت

الرافع فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك

عملا بغير دليل وان كان يعنى به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه هذا

الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول

الاخر كما يشعر اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويتضح عند

حجة المنفى وكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك

بهذا الكلام وقد اختار فى المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

فى الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد

وهو المشقة فى امر يقال اجتهد فى حمل الثقيل ولا يقال ذلك فى الحقير واما

فى الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بحكم شرعى

وقد اختلف الناس فى قبوله للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون

بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل

فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة فى التهذيب والنهاية

فى الذكرى والقدوس والدى فى جملة من كتبه وجمع من العامة الى

الذكرى

الاول وصار قوم الى الثانى الاولون انه اذا اطلع على دليل مسئلة با

بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة وعدم علمه

بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز كذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا

الاخرون بان كلما يقدر جهله بجواز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له

ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان

المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث

يحصل التجزى المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندى فى هذا المقام ان

فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى

استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك فى جواز

الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساوات فيه للمجتهد المطلق قياس

لا نقول به نعم لو علم ان العلة فى العمل بظن المجتهد المطلق هى قدرته

على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن

الشأن فى العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هى قدرته

على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث

ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة

ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن
التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع
الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان
يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي
عليه يفضي الى الدور لانه يجري المسئلة التجزي ويتعلق بالظن في العمل
بالظن ومرجعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان حكما لكنه
خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد
بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم
في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالا
ستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد
والاجتهاد وهو غير معروف والاجتهاد المطلق شرايط يتوقف
عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على
المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ
العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف

ومن الكتاب فقه ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند
الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح
والتعديل ولو بالمراجعة وان يكون عالما بمواقع الاجماع فيها لو يفتى ..
ليحترز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر
والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الا
ستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا
بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على الحق اصل منها لما فيها من الاختلاف
لا كما يتوهم القاصرون وان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال
بدونه الامن فان يتفق قد يستغني تعنيه عن ذلك وان يكون له ملكة
وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من
الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع
من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع

باعث للانبياء مصدّق اياهم بالمعجزات كلّ ذلك بالدليل الاجمالى وان لم يقدر
على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحّرين فى علم الكلام وناقشهم فى ذلك
بعض المحققين بانّ هذا من لوازم الاجتهاد دفعا بعده لا من مقدماته فى شرائطه
وهو حسن مع انّ ذلك لا يختصّ بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة
فروع الفقه فلا يتوقّف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت فى هذا
الزمان طريقا يحصل به الادمان بتدريبه ويتعيّن على التوصل اليه وما
يلمح به جاهلا او متجاهلا بعض اهل العصر من توقّف الاجتهاد المطلق على امور
وراء ما ذكرناه من الخيالات التى تشهد البديهة بفسادها والادعاءات
التى يقتضى العقل من الدين بكذبها   اتفق الجمهور من المسلمين على
انّ المصيب من المجتهدين المختلفين فى العقليات التى وقع التكليف بها
واحد وانّ الآخر مخطئ آثم لانّ الله تعالى كلّفه فيها بالعلم ونصب عليها دليلا
فالمخطئ له مقصّر فيبقى فى العهدة وخالف فى ذلك شذوذ من اهل الخلاف
وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل
قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت
مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع

فيها

فيها ولا اثم عليه ولا حرج قطعا بغير خلاف يعتدّ به نعم اختلف الناس فى التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انّه لا حكم معيّنا لله فيها بل حكم الله فيها تابع
لظنّ المجتهد فما ظنّه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها فى حقّه وحقّ مقلّده
وقيل انّ المصيب فيها واحد لانّ لله تعالى فيها حكما معيّنا فمن اصابه فهو
المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد
جعله العلامة فى النهاية راى الامامية وهو موذن بعدم الخلاف بينهم
فيه وكيف كان فلا ارى للبحث فى ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل
فلا جرم كان ترك الاشتغال بتحقيق الحجج على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى
الحال . والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامى
والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول ص مثلا ليس تقليدا
له وكذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجة فى الاول بالمعجزة وفى
الثانى بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب فى تسمية
اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف وهو ظاهر اذا تقرر
هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء
كان عاميا ام عالما بطرق من العلوم وعزى فى الذكرى الى بعض قدماء

الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام
وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة
الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الأصل في المنافع الاباحة وفي
المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص مصونة
وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الأصحاب اتفاق العلماء
على الأذن للعامي في الاستفتاء من غير تناكر مع ذلك بانه لو
وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل
وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه
يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش
المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلأن ذلك متعذر لاستحالة اتصاف
كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا
مجال للتوقف فيه والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو
قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
بعد مصيره الى المنع في هذا الأصل فذكر الاحتجاج قال واذا ثبت

انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم
وخالفه الاكثرون ثم باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة
العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لانه
قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل المأخذ
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالجهل خذه
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان
يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد
منهم لكن ذلك مع ولان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان
يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمهم بها بل يامر بتعلم الامور الشرعية
اللازمة له كالصلوة وما اشبهها ففي هذا الكلام اشعار بميل
المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او يتوجه فيه مع انه
ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة
الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب
الطمأنينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة
على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعرض الدليل على الاعرابي المسلم

اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الأعرابي البعرة تدل
على البعير وآثار الأقدام على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات
فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد مع الاجتهاد أن يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه
علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالأخبار المتواترة
او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين
لأنها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع
عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من الأصحاب هنا نوع اختلاف
فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد
المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان
يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل
له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفي
العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا
باقبال العامة اليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون

غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط
المعتبرة بممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق
منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظا
كما ترى وكلام المحقق هو الأقرب ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان و
احتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم
فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلأنه على تقدير العموم لا بد من
تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الا
ستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه و
ح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال
وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لأنه يعلم
بالمخالطة وبالأخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه و
رتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه
الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم
شيئا من علومه لأنا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد

وان لم نعلم شيا من النجاة والقناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون
الآداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا
مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم
في المعرفة والعدالة تخيّر في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح
في العلم والعدالة من بعض تعيّن عليه تقليده وهو قول الاصحاب
الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم
اقرب ويحكي عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد
على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع
قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع
والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بلا يعلم فلا
اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن ذهب العلامة في
التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق
ومنع من ذلك المحقق فقال في شرايط تسويغ الفتوى ان يكون
المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به و
بجميع اصوله التي يبني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن

نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها
جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره
الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان
ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب
على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الا
ستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل ولم يثبت
لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله
بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا لذلك بالاجماع على جواز
رجوع الحايض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر
بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الا
صحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة
المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية
جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ
للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف
الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع

لأن صريح حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الأحياء
للحرج والعسر بنفيه فعاد بتسويغ التقليد في الجملة على أن القول
بالجواز قليل الجدوى على أصولنا لأن المسئلة اجتهادية وفرض
العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان
ميتا فالرجوع الى فتويه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه
فيها والعمل بفتاوى الميت في غيرها بعيد عن الاجتهاد عبادة
غالبا هذا فيظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى
الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب
في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين
عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما لا نعلم في ذلك من الاصحاب
مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى
البراءة الأصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه
لوجوب المصير اليه أولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان
تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه
الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بأمور

الاول

١٣٧

الأول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الا
الآخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطأ
من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي
الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي
الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع
والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم
والأعلم محتجا بأن الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية
والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان
يحتج لذلك بأن رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطأ و
انسب بنقل الحديث على وجهه الثالث قلة الوسائط
وهو علو الاسناد فيرجح العالي لأن احتمال الغلط وغيره من وجوه
الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا
من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط
اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره فان احتمال الخطاء
والغلط في العدد القليل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة

في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات
الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لأن تأثير التعدد في مثله غير معقول
واشتراط الاتحاد او المساواة في الصفات مستبعد لأن المفروض
في باب الترجيح استقلال احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون
مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الآخر ما يساويها او يترجح
عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها بالجملة فهذا في غاية الظهور
ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيترجح المروي بلفظ المعصوم على المروي
معناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ
والآخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة
فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم
قال المحقق وهذا حق لأنه ابعد من الزلل واعجب منه انه كيف حكى
عن الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة
بالضبط والمعرفة وتعليل ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي
التقديم مطلقا مع الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ
ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد

المخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيترجح الفصيح
ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يترجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب
اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان تتأكد الدلالة
في احدهما بان تتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في
الآخر فيترجح متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار المقيمين
للمسافر بعد دخول الوقت من قوله فقصر وان لم تفعل فقد والله خالفت
رسول الله ﷺ وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر
مجازا وليس بغالب فيترجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازا لكن مصحح التجوز
اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة
الى شرط اخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيترجح غير المحتاج وقد
ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل فيما ذكرناه
وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق
الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما
اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك

بين المعنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان
الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثانى الى ترجيح الاقوى دلالة
على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالا
الخارجية وهى اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يترجح به على ما
يؤيده دليل الثانى عمل اكثر السلف باحدهما فيترجح به على الاخر قال المحقق
اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام فى
جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما
للاصل وموافقة الاخر له فيترجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب
بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ   الاول وجهان احدهما ان
المخالف للاصل ويعبر عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه
والموافق ويسمونه بالمقرر حكم معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول
اولى والثانى ان العمل بالناقل يقتضى تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط
بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لانه ازال حكم الناقل بعدما ازاله الناقل
حكم العقل   الثانى ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا
من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس

اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على اكثر فائدة اولى والحكم
بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضى كونه واردا
حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى
التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان توجيهه
يقتضى تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا فى موضع الحاجة اما الناقل
فظاهر واما المقرر فلوروده بعد نسخ ما دفعه الناقل فيكون هذا اولى
وكلتا الحجتين لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقله للقولين و
حاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما الخبر اذا عن النبى صلى الله عليه وسلم او عن الائمة ع
فان كان عن النبى صلى الله عليه وسلم وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل
او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا
يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء
علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد
الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح ا
لاحتمال التقية فى الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه ا
المتعاديان فى العدالة والعدد عمل بابعدهما من قو

دالظ ان احتج احد في ذلك برواية رويت عن الصادق ع فهو اثبات لمسئلة
علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من
الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى
الموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه
لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كك يجوز
الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها
فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير
التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل
هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات … اذ لا مانع من
مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالب بدليل منعه نعم هذا الخبر … المحار
الذي اشار اليه لم تثبت صحته فلا ينتهض حجة واما ثانيا فلانه الا … والموافق
اولى والثاني ان يحمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو معلوم
من احوال الائمة ع اقرب واظهر وبذلك كاف في … مخالف المقرر فانه
الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق … حكم العد العقل
والصلى الله على محمد واله اجمعين … الامر الشرع اولى من حمله على

١٣٢١

دل تیرین دن گالن بس اکه تساند آذ دنبان آیا ب

کران تموز آ‌ن آتیول نکدہ اہ بس کہ اذ جن باد کال ما

[illegible]

والکم ان لبعض العلم [illegible] الاخر الکب السرابه وکملت ذلک [illegible]

[illegible] والتحرفه التی [illegible] العلی [illegible]

[illegible] العلم ولکن العلم [illegible] لعدم [illegible]

[illegible]

الدفع عن الکلام من حیث [illegible] الرکه [illegible]

[illegible] الاخره [illegible]

الاخر کعابه [illegible] العلاقه [illegible]

[illegible] الکلام [illegible] معالکی [illegible]

[illegible] الاخر [illegible] العدل

[illegible] لعدم [illegible]

[illegible] المنطق [illegible] العدم [illegible]

[illegible]

... الطبيعي والرياضي ...

... المنطق ...